ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

تصانیف مولانا صدرالدین اصلاحی

۱۔ تلخیص تفہیم القرآن 59=00
۲۔ اساس بین کی تعمیر 12=00
۳۔ دین کا قرآنی تصور 8=00
۴۔ فریضۂ اقامت دین 8=00
۵۔ اسلام ایک نظر میں 15=00
۶۔ قرآن مجید کا تعارف 3=00
۷۔ معرکۂ اسلام و جاہلیت 17=00
۸۔ نکاح کے اسلامی قوانین 3=00
۹۔ اسلام اور اجتماعیت 5=00
۱۰۔ مسلم پرسنل لاء۔ دینی و ملی نقطۂ نگاہ سے 1=50
۱۱۔ حقیقت نفاق 4=25
۱۲۔ تحریک اسلامی ہند 10.50

تصانیف سید جلال الدین عمری

۱۔ اسلام کی دعوت (آفسٹ) 8=00
۲۔ معروف و منکر (نیا ایڈیشن 〃) 35=00
۳۔ عورت اسلامی معاشرے میں 〃 25=00
۴۔ انسان اور اس کے مسائل 1=30
۵۔ خدا ہور رسولؐ کا تصور اسلامی تعلیمات میں 5=00
۶۔ عورت اور اسلام 3=50
۷۔ اسلام اور وحدت بنی آدم 00=75
۸۔ مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں 2=00
۹۔ دولت میں خدا کا حق 00=70
۱۰۔ مسلمان عورت کے حقوق 20=00
۱۱۔ اسلام ۔ ایک دین دعوت

تصنیف ڈاکٹر رؤف اقبال

عہد نبوی کے غزوات و سرایا 20=00

پتے

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
مرکزی مکتبہ اسلامی ۔ ۱۳۵۳ ۔ بازار چتلی قبر ۔ دہلی ۶

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری ـــــــ مارچ ۱۹۸۶ء

ـــــ مدیر ـــــ

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۔ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ — شمارہ ۱

ربیع الثانی ۔ جمادی الآخر ۱۴۰۷ھ

جنوری ۔ مارچ ۱۹۸۷ء

سالانہ زرِ تعاون

ہندوستان سے	۳۰ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے [illegible] پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام

اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی

ریڈر ان اسلامک اسٹڈیز۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

ریڈر ان ایرانین۔ ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر محمد ذکی

شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ جناب مسعود عالم قاسمی

رکن ادارۂ تحقیق تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق تصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب

اعزاز الحسن جاوید

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے علمی احسانات

سید جلال الدین عمری

علم کی توسیع و اشاعت میں اسلام کا کردار اتنا نمایاں ہے کہ اس کا اعتراف نہ کرنا یا اسے نظر انداز کرنا تاریخ سے بے خبری اور تعصب کی دلیل ہے۔ لیکن بہت سے پڑھے لکھے لوگ ان دونوں کمزوریوں میں گرفتار ہیں۔ اسلام انسان کی زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں ایک خاص نقطۂ نظر کا حامل ہے۔ کوئی بھی مسئلہ ہو اسے وہ اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور اس پر اس کی چھاپ ضرور ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اس کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں ہے وہ اس کے کس بڑے سے بڑے کارنامہ کو تسلیم کرنا نہیں چاہتے۔ انھیں شاید یہ بات بھی ناگوار گزرتی ہے کہ اسلام کی طرف کوئی خوبی منسوب کی جائے۔

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دنیا اور آخرت میں انسان کی کامیابی کا دارومدار اللہ تعالیٰ کے دین پر ہے۔ اس نے علم کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ اس کے نزدیک علم بنیادی طور پر اس دین کو جاننے اور اس میں گہری بصیرت پیدا کرنے کا نام ہے۔ موجودہ دور میں جن علوم کو دنیاوی علوم کہا جاتا ہے انھیں بھی وہ دینی رخ عطا کرتا اور دین کے تابع بنا کر رکھتا ہے۔ انھیں وہ دین کو سمجھنے، سمجھانے اور اسے فروغ دینے کا ذریعہ تصور کرتا ہے۔ سائنسی علوم انسانوں کی خدمت کا ذریعہ ہیں۔ اسلام کے نزدیک خدمتِ خلق کی حیثیت عبادت کی ہے۔ لہٰذا ان علوم کا حاصل کرنا اور انھیں فروغ دینا کارِ ثواب ہے، معاشرہ کو ان میں سے جس علم کی جتنی زیادہ ضرورت ہو اس کی اتنی ہی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور اس کا حصول ضروری ہو جاتا ہے۔[1]

---

[1] امام غزالی نے علوم کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ شرعی اور غیر شرعی۔ شرعی علوم وہ ہیں جو پیغمبروں کے واسطے

یہ ایک مستقل موضوع ہے جس پر الگ سے کبھی بحث ہو سکتی ہے۔ اس وقت تو ہم دنیائے علم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض احسانات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ علم کے فروغ کے لیے آپؐ نے کیا اقدامات فرمائے اور کس طرح اسے زمین کے گوشہ گوشہ میں پھیلانے کا انتظام فرمایا؟ آپؐ کے ان احسانات سے دنیائے علم بلکہ دنیائے انسانیت کبھی سبک دوش نہیں ہو سکتی۔

دین کے بنیادی علم کو ہر مسلمان کے لیے ضروری قرار دیا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساری دنیا کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے، لیکن آپؐ ایک ایسی قوم میں پیدا ہوئے جو اس وقت کے علمی مراکز سے دور اور مروجہ علوم و فنون سے بڑی حد تک ناواقف تھی۔ آپ کو سب سے پہلے اسی قوم سے خطاب کا حکم دیا گیا۔ آپؐ نے اس کے سامنے اللہ کا دین پیش فرمایا۔ اس کا سیکھنا اپنے ہر ماننے والے کے لیے ضروری قرار دیا، اس کی فضیلت بیان کی، اس کے حصول کی ترغیب دی اور اس کی اہمیت واضح فرمائی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم[1] ہر مسلمان پر علم کا طلب کرنا فرض ہے۔

= سے ملتے ہیں۔ غیر شرعی علوم ان کے نزدیک وہ ہیں جو عقل اور تجربہ سے حاصل کیے جاتے ہیں۔ یہ علوم محمود، مذموم اور مباح تینوں طرح کے ہیں۔ جن علوم سے دنیا کے مصالح وابستہ ہیں ان کا حصول پسندیدہ ہے۔ جن علوم پر علوم دنیا کا انحصار ہے جو بقائے حیات کے لیے ضروری ہیں اور جن سے بے نیازی برتی نہیں جا سکتی جیسے طب اور ریاضی تو ان کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ اسی طرح کاشت کاری، پارچہ بافی، سیاست و ریاست خیاطی اور باربری کے فن تو یہ سب فرض کفایہ ہیں۔ اس لیے کہ اگر کسی آبادی کی ان فنون کی طرف توجہ نہ ہو تو پوری آبادی کا نقصان ہوگا بلکہ اس کی ہلاکت یقینی ہو جائے گی۔ اگر کوئی شخص (یا اشخاص) آبادی کی اس نوع کی ضرورت پوری کر دے تو سب کی طرف سے یہ فرض کفایہ ادا ہو جائے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو احیاء علوم الدین مطبوعہ مصر ۱/۱۵-۱۶ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے علم کا کتنا وسیع تصور دیا ہے۔ وہ ہر اس علم کی ترغیب دیتا، اسے ضروری قرار دیتا اور اس کی سرپرستی کرتا ہے جس سے نوع انسانی کو فائدہ پہونچے اور جس سے غفلت اس کے نقصان کا باعث ہو۔

[1] رواہ ابن ماجہ والبیہقی وقال ہذا حدیث متنہ مشہور واسنادہ =

مشہور محدث اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں۔ اس حدیث کی سند پر اہل علم نے گو جرح کی ہے لیکن اس کے معنیٰ صحیح ہیں۔[۱]

اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ کوئی بھی شخص دین کے بنیادی علم سے ناواقف نہ رہے۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن عبدالبر نے اسلام کے نقطۂ نظر کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کے لیے دین کے بنیادی عقائد سے واقف ہونا، نماز روزہ اور صاحب مال ہے تو زکوٰۃ اور حج کے احکام جاننا ضروری ہے۔ اسی طرح حرام و حلال کے موٹے موٹے مسائل سے باخبر ہونا بھی اس کے لیے لازمی ہے۔ اس حد تک دین سے واقفیت فرض عین ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

ثم سائر العلم وطلبه والتفقه	جہاں تک تمام دینی علوم کا تعلق ہے، ان
فيه وتعليم الناس اياه و	کا طلب کرنا، ان میں گہری سوجھ بوجھ پیدا
فتواهم به في مصالح دينهم	کرنا، لوگوں کو ان کی تعلیم دینا، ان کے دین و
ودنياهم فهو فرض على	دنیا کے مصالح اور ضرورتوں میں اس علم کی
الكفاية يلزم الجميع فرضه	روشنی میں فتویٰ دینا تو یہ فرض کفایہ ہے جو

= ضعیف وقد روی من اوجہ کلہا ضعیف (مشکوٰۃ مکتاب العلم) اس حدیث کی مختلف سندوں کو علامہ ابن عبدالبر نے جمع کیا ہے لیکن سب میں ضعف ہے۔ (ملاحظہ ہو جامع بیان العلم وفضلہ/۲۶-۲۹) مطبوعہ مصر ۱۹۸۲ء یہ حدیث جن طرق سے مروی ہے ان پر علامہ سخاوی نے بھی بحث کی ہے اور مختلف محدثین کی رائیں نقل کی ہیں۔ بعض محدثین نے جہاں اسے کم زور بتایا ہے وہیں بعض نے اسے قابل قبول بھی قرار دیا ہے۔ علامہ مزّی کہتے ہیں ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن۔ ابن قطان اس کی ایک سند کے بارے میں فرماتے ہیں۔ انہ غریب حسن الاسناد۔ علامہ عراقی بیان کرتے ہیں۔ صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ۔ یہ تو اس کی سند سے متعلق بحث ہے۔ جہاں تک اس کے مفہوم کا تعلق ہے اسے کسی صاحب علم نے غلط نہیں قرار دیا ہے۔ بعض مصنفین کے ہاں 'طلبُ العلمِ فریضۃٌ علی کل مسلمٍ' کے بعد 'مسلمۃ' کا اضافہ بھی ملتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ علم کا طلب کرنا ہر مسلمان مرد اور عورت دونوں پر فرض ہے۔ علامہ سخاوی کہتے ہیں 'لیس لہا ذکر فی شیئٍ من طرقہ وان کان معناہا صحیح'۔ یعنی یہ حدیث جن سندوں سے مروی ہے ان میں سے کسی میں یہ اضافہ موجود نہیں ہے، گو اس کے معنی صحیح ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ المقاصد الحسنۃ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ /۱۳۰-۱۲۱ مطبوعہ مصر۔

[۱] جامع بیان العلم /۲۹

فاذا قام به قائم سقط فرضه عن الباقین لاخلاف بین العلماء فی ذلک[1]	سب پر لازم ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس ذمہ داری کو سنبھال لے تو باقی لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ اس میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔

کسی بھی گروہ کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کا ہر فرد دین کا وسیع علم حاصل کرے اور اس میں گہری بصیرت پیدا کرے لیکن اسے اس بات کی کوشش کرنی ہوگی کہ دینی علم اور بصیرت رکھنے والے افراد اس میں برابر پیدا ہوتے رہیں اور کوئی بھی وقت اور زمانہ ان سے خالی نہ رہے، ورنہ یہ پورا گروہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جواب دہ ہوگا۔ پھر اس گروہ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جن افراد کو علم دین میں یہ مقام حاصل ہو ان کی طرف زندگی کے مختلف مسائل میں رجوع کرے اور ان سے دینی راہ نمائی حاصل کرے۔ یہی بات علماء نے اس طرح کہی ہے کہ علم دین میں کمال پیدا کرنا تو ہر ایک کے لیے ضروری نہیں ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ جو مسئلہ درپیش ہو اس میں وہ اہل علم سے اسلام کا نقطۂ نظر معلوم کرے۔[2]

اسلام پوری زندگی پر حاوی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کا ماننے والا ہر فرد کم از کم اس کے اصول و مبادی سے واقف ہو اور تفصیلی معاملات میں اس کے ماہرین سے راہنمائی حاصل کرے تاکہ جہالت اور بے خبری کی وجہ سے وہ اس کی خلاف ورزی نہ کر بیٹھے۔ اس طرح اسلام کا ماننے والا زندگی کے ہر مرحلہ میں اس کا علم حاصل کرنے کا پابند ہے۔ اسلام کے علم کے بغیر وہ کوئی قدم اٹھا نہیں سکتا۔

علم دین کے حصول کی ترغیب دی

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کو ضروری قرار دینے کے ساتھ مختلف پہلوؤں سے اس کی ترغیب بھی دی تاکہ دل کی آمادگی کے ساتھ اس کے حصول کی کوشش کی جائے۔ اس سلسلہ کی بہت سی روایات میں سے صرف دو روایات یہاں پیش کی جارہی ہیں۔

۱۔ حضرت ابو امامہ باہلیؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک

---

[1] جامع بیان العلم /۳۲ [2] ملاحظہ ہو جامع بیان العلم /۳۰ امام غزالی فرماتے ہیں حالات کے لحاظ سے انسان پر علم کا حصول فرض ہوتا چلا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ احیاء العلوم ۱/۱۴

عابد اور ایک عالم کا ذکر کیا گیا اور دریافت کیا گیا کہ ان دونوں میں کس کا درجہ بلند ہے؟ آپ نے فرمایا۔

فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم

عابد کے مقابلہ میں عالم کو اسی طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح تم میں کے ایک عام آدمی کے مقابلہ میں مجھے فضیلت حاصل ہے۔

پھر عالم کی فضیلت اور برتری بیان کرتے ہوئے آپ نے ارشاد فرمایا:۔

ان اللہ وملائکتہ واھل السموٰت والارضین حتی النملۃ فی جحرھا وحتی الحوت لیصلون علی معلم الناس الخیر[1]

جو شخص لوگوں کو خیر اور بھلائی کی تعلیم دیتا ہے اس پر تو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت نازل فرماتا رہتا ہے۔ فرشتے اور آسمانوں اور زمینوں میں بسنے والے یہاں تک کہ چونٹیاں اپنے بلوں میں اور مچھلیاں پانی میں اس کے لیے دعائیں کرتی ہیں۔

اس حدیث میں جہاں عالم کی فضیلت بیان ہوئی ہے وہیں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ یہ فضیلت اسے کیوں حاصل ہے؟ عبادت انسان کا ایک ذاتی عمل ہے۔ جو شخص شب و روز عبادت میں مصروف ہے اور اللہ تعالیٰ سے لو لگائے ہوئے ہے وہ اس سے خود فائدہ اٹھاتا ہے، خلق خدا کو اس سے کوئی نفع نہیں پہونچتا، لیکن عالم اپنے علم سے خود بھی فائدہ اٹھاتا ہے اور دنیا کو فیض بھی پہنچاتا ہے۔ نفع رسانیٔ خلق وہ مبارک عمل ہے جس پر زمین اور آسمان کی ہر چیز دعائیں کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ رحمت کی بارش برساتا ہے۔ اس سے یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آتی ہے کہ جس علم سے خلق خدا کو فائدہ نہ پہنچے اور دنیا میں خیر کی تعلیم عام نہ ہو وہ اس فضیلت کا مستحق نہیں ہے۔

(۲) دین کی بنیاد قرآن و حدیث پر ہے۔ قرآن کی ایک ایک آیت کے سیکھنے کی کیا فضیلت ہے، اس کا اندازہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی ایک روایت سے ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی کے صفہ (وہ چبوترہ جو نادار مسلمانوں کے لیے بنا دیا گیا تھا) پر بیٹھے ہوئے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ فرمایا تم میں سے کون یہ چاہتا ہے کہ بطحان یا عقیق (مدینہ سے

---

[1] ترمذی، ابواب العلم، باب ماجاء فی فضل الفقہ علی العبادۃ

قریب ہی دو وادیوں کے نام ہیں) میں جائے اور کسی گناہ یا قطع رحم کا ارتکاب کیے بغیر بڑے بڑے کوہان والی دو اونٹنیاں لے کر آئے۔ ہم نے عرض کیا حضور! یہ تو ہم میں سے ہر شخص چاہے گا۔ آپ نے فرمایا:۔

افلا یغدو احدکم الی المسجد فیعلم او یقرأ آیتین من کتاب اللہ خیر لہ من ناقتین وثلث خیر لہ من ثلث واربع خیر لہ من اربع ومن اعدادھن من الابل[۱]

ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ تم میں سے کوئی شخص مسجد جائے وہاں کسی کو کچھ تعلیم دے (یا خود تعلیم حاصل کرے) یا اللہ کی کتاب سے دو آیتیں پڑھے یہ اس کے حق میں اس طرح کی دو اونٹنیوں سے بہتر ہے تین آیتوں کا پڑھنا تین اونٹنیوں سے اور چار آیتوں کا پڑھنا چار اونٹنیوں سے بلکہ جتنی آیتیں وہ پڑھے گا اتنی اونٹنیوں سے بہتر ہے۔

اس سے قرآن مجید کے علم کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ اس کی چند آیتوں کا علم دنیا کی بڑی سے بڑی دولت سے بدرجہا بہتر ہے۔

علم کو محنت سے حاصل کرنے کی ہدایت فرمائی

یہ حقیقت بھی حدیث میں ذہن نشین کرائی گئی ہے کہ علم محض خواہش اور تمنا سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے جد وجہد اور محنت کی ضرورت ہے۔ حضرت معاویہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

یاایھا الناس تعلموا انما العلم بالتعلم والفقہ بالتفقہ ومن یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین[۲]

لوگو علم حاصل کرو، علم تو سیکھنے ہی سے آتا ہے اور فقہ دین میں سوجھ بوجھ پیدا کرنے سے آتی ہے۔ اللہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں سوجھ بوجھ عطا کرتا ہے۔

---

[۱] مسلم، فضائل القرآن، باب فضل قرأۃ القرآن فی الصلوٰۃ الخ [۲] یہ حدیث امام بخاری کی تعلیقات میں سے ہے انھوں نے ترجمہ باب میں نقل کیا ہے (کتاب العلم، باب العلم قبل القول الخ) طبرانی وغیرہ نے اسے سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ سندہ حسن۔ فتح الباری: ۱/۱۱۴ یہ اور اس کی ہم معنی روایت کے لیے ملاحظہ ہو۔ المقاصد الحسنہ /۵۲

اس حدیث میں ایک اور بات بھی سمجھائی گئی ہے۔ وہ یہ کہ جس طرح ہر علم اس کے اساتذہ اور ماہرین سے حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح علم دین اللہ کے رسولوں اور ان کے جانشینوں کے ذریعہ ملتا ہے۔ جو شخص اس علم کا اکتساب کرنا چاہے اسے اس علم کے حاملین کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور ان سے باقاعدہ سیکھنا ہوگا۔ ان سے بے نیاز ہو کر وہ علم حاصل نہیں کر سکتا۔

ایک حدیث میں علم کو سب سے بڑی دولت قرار دے کر اس کے اکتساب کی ترغیب دی گئی ہے۔ حضرت عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ما اکتسب مکتسب مثل فضل	کسی اکتساب کرنے والے نے علم جیسی فضیلت
علم یہدی صاحبہ الی ھدی او	والی کوئی دوسری چیز حاصل نہیں کی۔ علم نیک کاموں
یردہ عن ردیٰ ولا استقام دینہ	کی طرف اس کی رہنمائی کرتا اور ہلاکت کے کاموں سے بچاتا
حتیٰ استقام عملہ[1]	ہے۔ انسان کا دین اس وقت تک درست نہیں ہوتا
	جب تک کہ اس کا عمل درست نہ ہو۔

ایک اور حدیث میں اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ آدمی اس دنیا میں عالم یا متعلم بن کر رہے۔ حضرت ابو بکرؓ فرماتے ہیں انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے:۔

اُغدُ عالما او متعلما او مستمعا	نکلو عالم کی حیثیت سے یا متعلم کی حیثیت
او محبًّا ولا تکن الخامس فتہلک[2]	سے یا ان سے محبت کرنے والے کی حیثیت سے
	پانچویں کوئی صورت نہ اختیار کرو ورنہ ہلاک ہو جاؤ گے۔

مطلب یہ کہ آدمی کسی کو کچھ سکھائے یا خود سیکھے۔ وہ اس حیثیت میں نہیں ہے تو علمی مجلسوں میں شریک ہو کر توجہ سے اہل علم کی باتیں سنے اور فائدہ اٹھائے۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے تو کم از کم ان تینوں طرح کے لوگوں سے محبت کرے۔ یہی چار صورتیں کامیابی کی ہیں۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ دل علم کی محبت سے خالی ہو اور آدمی علم اور اہلِ علم سے نفرت کرے۔ یہ صورت کسی بھی شخص کے لیے تباہ کن ہے۔

---

[1] طبرانی: المعجم الصغیر/۱۴۰ مطبوعہ دہلی۔ یہ روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں بھی روایت کی ہے۔ اس میں آخری فقرہ، استقام عقلہ ہے۔ علامہ منذری کہتے ہیں اسنادھا متقارب۔ الترغیب والترھیب/۳۲

[2] طبرانی: المعجم الصغیر/۱۶۲ قال السیوطی رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط۔ رجالہ ثقات مناوی۔ التیسیر بشرح الجامع الصغیر ۱/۱۷۸۔ اس کی ہم معنی روایات اور آثار کے لیے ملاحظہ ہو۔ جامع بیان العلم/۵۶۔۵۷۔ المقاصد الحسنہ/۳۲

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ کے سامنے ایک شخص کا ذکر خیر ہوا۔ آپ نے فرمایا:۔

اولم تروہ یتعلم القرآن[1] کیا تم لوگ دیکھتے نہیں ہو کہ وہ قرآن کی تعلیم حاصل کر رہا ہے۔

رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ان ارشادات کے ذریعہ کسب علم کی فضا پیدا کی علمی جدوجہد کا وقار قائم کیا اور جو لوگ اس جدوجہد میں لگے ہوئے تھے انھیں معاشرہ میں عزت و سربلندی کا مقام عطا فرمایا۔

حصول علم کے لیے صحابہ کا اہتمام

ان تعلیمات و ترغیبات کے نتیجہ میں صحابہ کرام نے علم دین کو سیکھنے کا جو اہتمام فرمایا اس کی بعض مثالیں یہاں پیش کی جا رہی ہیں ۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں میرے ایک پڑوسی تھے ہم دونوں نے یہ طے کر رکھا تھا کہ باری باری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں شریک ہوں گے چنانچہ ایک روز میں آپ کی مجلس میں حاضر ہوتا اور کوئی وحی نازل ہوتی تو وہ انھیں سناتا اور جو واقعات پیش آتے ان سے انھیں باخبر کرتا، اسی طرح دوسرے روز وہ آپؐ کی مجلس میں شریک ہوتے اور ساری باتیں مجھے بتاتے تھے[2]

حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دو بھائی تھے۔ ان میں سے ایک آپ کی خدمت میں مستقل حاضر رہتا اور علم حاصل کرتا دوسرا معاش کے لیے کوئی کام کرتا تھا۔ اس دوسرے بھائی نے آپؐ سے پہلے بھائی کی شکایت کی کہ وہ معاش کے لیے کوئی جدوجہد نہیں کر رہا ہے۔ آپ نے فرمایا لعلک ترزق بہ[3] مطلب یہ کہ اسے حصول علم سے منع نہ کرو شاید تمہیں اسی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ روزی دے رہا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ بھی ان صحابہ میں سے تھے جنھوں نے علم دین کے لیے خود کو وقف کر رکھا تھا۔ وہ ۷ھ میں اسلام لائے۔ اس وقت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے آخری لمحات تک آپ سے علم دین حاصل کرنے میں مصروف رہے۔ اس کے سوا دنیا کے

[1] مسند احمد: ۶/ ۶۶

[2] بخاری کتاب النکاح، باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها

[3] ترمذی ابواب الزہد، باب ملجاء فی الزهادة عن الدنیا

کسی کام سے انھیں دل چسپی نہ تھی۔ خود فرماتے ہیں

ان اباهريرة كان يلزم	ابوہریرہؓ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
رسول الله لشبع بطنه و	سے چپٹے رہتا تھا، بھوکا رہ کر جن مواقع پر
يحضر مالا يحضرون و	اور لوگ موجود نہ ہوتے وہاں وہ موجود ہوتا
يحفظ مالا يحفظون[1]	اور جو باتیں وہ محفوظ نہ کرپاتے انھیں محفوظ کرتا۔

علم دین سے شوق کا یہ عالم تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ سوال کیا من اسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة! (وہ کون خوش قسمت ہے جو قیامت کے روز آپ کی شفاعت کا سب سے زیادہ مستحق ہوگا؟) آپ نے خوش ہوکر فرمایا۔

لقد ظننت يا اباهريرة ان	اے ابوہریرہ! حدیث کا جو شوق میں تمہارے
لا يسألني عن هذا الحديث	اندر دیکھتا تھا، اس وجہ سے میں سوچتا
احد اول منك لما رأيت	تھا کہ تم ہی سب سے پہلے یہ سوال مجھ سے
من حرصك على الحديث	کروگے۔ قیامت کے روز وہی خوش بخت
اسعد الناس بشفاعتي يوم	میری شفاعت کا سب سے زیادہ مستحق
القيامة من قال لا اله الا	ہوگا جس نے خلوص قلب کے ساتھ لا الٰہ
الله خالصا من قلبه[2]	الا اللہ کہا ہوگا۔

حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے میں ابوہریرہؓ بہادر تھے۔ وہ آپ سے بہت سی ان باتوں کے بارے میں سوالات کرتے تھے جن کے بارے میں ہم سوال نہیں کرپاتے تھے[3]

بہت سے صحابہ اپنی تمام تر عائلی اور معاشی مصروفیات کے باوجود صبح و شام کے اوقات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوتے اور علم دین حاصل کرتے چنانچہ حضرت طلحہ بن عبیداللہؓ حضرت ابوہریرہؓ ہی کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ ہم لوگ صاحب حیثیت تھے، ہمارے گھر اور بیوی بچے تھے جس کی وجہ سے مصروفیت رہتی تھی۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

---

[1] بخاری، کتاب العلم، باب حفظ العلم [2] بخاری کتاب العلم، باب الحرص علی الحدیث
[3] حاکم: المستدرک ۳/۵۱۰

میں صبح وشام حاضر ہوتے اور پھر واپس چلے جاتے۔ لیکن حضرت ابوہریرہ کا معاملہ مختلف تھا۔

کان ابوھریرۃ مسکینًا لا مال لہ ولا اھل ولا ولد انما کانت یدہٗ مع ید النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکان یدور معہ حیث ما دار ولا نشك أنہ قد علم مالم نعلم و سمع مالم نسمع [1]	ابوہریرہ ایک غریب آدمی تھے، نہ ان کے پاس مال تھا، نہ بیوی بچے۔ ان کا ہاتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں رہتا تھا۔ جہاں آپ جاتے وہیں وہ بھی ساتھ جاتے۔ اس لیے ہمیں اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایسی باتیں جانتے ہیں جو ہم نہیں جانتے اور انھوں نے وہ باتیں سنی ہیں جو ہم نے نہیں سنیں۔

ان واقعات سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم دین کی کتنی زبردست طلب پیدا فرمادی تھی ۔ صحابہ کرام اس کے لیے اپنی مصروفیات میں سے کس طرح وقت نکالتے تھے، اس کی خاطر انھوں نے کتنی قربانیاں دیں اور اپنی راحت اور آرام کو تج کر کس طرح علم دین حاصل کیا۔

دین کی تعلیم کا حکم دیا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف علم دین کے حصول کو ضروری قرار دیا اور اس کے سیکھنے کا شوق اور جذبہ پیدا فرمایا دوسری طرف اس بات کی ترغیب دی کہ دین کا جو علم حاصل کیا جائے اس کی دوسروں کو تعلیم دی جائے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تعلموا الفرائض والقرآن وعلموا الناس فانی مقبوضٌ [2]	فرائض (جو سنت میں بیان ہوئے ہیں) اور قرآن سیکھو اور لوگوں کو ان کی تعلیم دو کیونکہ میں تو اس دنیا سے اٹھالیا جاؤں گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تک حیات تھے آپ کے ذریعہ دین کی تعلیم جاری تھی اور صحابہ کرام آپ سے استفادہ کرتے تھے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کے بعد بھی

---

[1] حاکم: المستدرک ۳/ ۵۱۲ [2] ترمذی، ابواب الفرائض، باب ما جاء فی تعلیم الفرائض

دین کی تعلیم وتعلّم کا سلسلہ جاری رہنا چاہیئے۔ اسی سے دین زندہ رہ سکتا ہے۔ ایک اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک وقت آئے گا جب کہ یہ علمی تسلسل ٹوٹ جائے گا اور علم دین کے حاملین کم سے کم تر ہوجائیں گے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تعلموا القرآن وعلموہ الناس وتعلموا الفرائض وعلموها الناس وتعلموا العلم وعلموہ الناس فانی امرأ مقبوض وان العلم سیقبض وتظهر الفتن حتی یختلف الاثنان فی الفریضة لا یجد ان من یفصل بینهما۔[1]

قرآن سیکھو اور اس کی لوگوں کو تعلیم دو، فرائض سیکھو اور اس کی لوگوں کو تعلیم دو، علم سیکھو اور اس کی لوگوں کو تعلیم دو۔ اس لیے کہ میں تو اس دنیا سے رخصت ہونے والا ہوں۔ ایک وقت آئے گا جب کہ علم اٹھالیا جائے گا۔ اور طرح طرح کے فتنے نمودار ہوں گے۔ صورت حال یہ ہوجائے گی کہ کسی حکم کے بارے میں دو آدمیوں میں اختلاف ہوگا تو انھیں کوئی ایسا آدمی نہیں ملے گا جو ٹھیک ان کے درمیان فیصلہ کرے۔

یہ حدیث اس بات کی ترغیب دیتی ہے کہ ہر نسل اپنی اگلی نسل تک اللہ کا دین منتقل کرنے کی کوشش کرے اور اس سلسلہ کو کبھی بند ہونے نہ دے۔ اس حدیث میں اور بعض دوسری احادیث میں اس سلسلہ میں غفلت کے نتائج سے آگاہ کیا گیا ہے، وہ یہ کہ اس سے علم دین کے حاملین پیدا ہونے بند ہوجائیں گے اور امت کا اختیار واقتدار ان افراد کے ہاتھوں میں چلا جائے گا جو دین سے جاہل اور بے خبر ہوں گے۔ وہ خود بھی گم راہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گم راہ کریں گے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعه من الناس ولکن یقبض العلم بقبض العلماء حتی اذا لم یترك عالما

اللہ تعالیٰ علم کو اچانک لوگوں کے سینوں سے کھینچ کر نکال نہیں لے گا بلکہ علماء کو ختم کرکے علم کو اٹھالے گا۔ جب وہ کسی عالم کو باقی نہیں رکھے گا تو لوگ جاہلوں کو اپنا رئیس اور سردار

---

[1] دارمی، مقدمہ، باب الاقتدار بالعلماء۔ دارقطنی، کتاب الفرائض / ۵۹۰ مطبوعہ دہلی۔

اتخذ الناس رؤسا جہالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا[1]
بنالیں گے، ان سے مسائل پوچھے جائیں گے اور وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے، خود گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو گمراہ کریں گے۔

امام نووی فرماتے ہیں:-

فیہ التحذیر من اتخاذ الجہال رؤساء[2]
اس میں جاہلوں کو اپنا سردار بنانے سے ڈرایا گیا ہے۔

اس طرح ان احادیث میں اس بات کا حکم بھی دیا گیا ہے کہ دین کی تعلیم میں غفلت نہ برتی جائے اور امت کے لیے اس کے تباہ کن نتائج اور نقصانات سے باخبر بھی فرمادیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں آتا ہے کہ کسی کو علم کی دولت سے آراستہ کرنا اس پر صدقہ کرنا ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

افضل الصدقۃ ان یتعلم المرأ المسلم علما ثم یعلم اخاہ المسلم[3]
سب سے اچھا صدقہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کوئی علم حاصل کرے اور اپنے مسلمان بھائی کو اس کی تعلیم دے۔

کسی محتاج کو صدقہ خیرات دینا اس میں شک نہیں کارِ ثواب ہے، لیکن مال کے صدقہ سے زیادہ قیمتی علم کا صدقہ ہے۔ مال سے انسان کی مادی ضروریات پوری ہوتی ہیں اور علم سے اس کا دین اور دنیا دونوں سنور سکتے ہیں۔ اس پہلو سے علمی احسان سب سے بڑا احسان ہے۔

ایک اور حدیث میں تعلیم کو صدقہ جاریہ قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ ہی کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا مات الانسان انقطع عنہ عملہ الا من ثلاثۃ الا من صدقۃ جاریۃ او علم ینتفع
جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے سب اعمال ختم ہوجاتے ہیں۔ سوائے تین اعمال کے۔ صدقہ جاریہ، یا وہ علم جس سے بعد میں

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام، باب ما یذکر من ذم الرای الخ مسلم، کتاب العلم، باب رفع العلم الخ

[2] شرح مسلم ۲/۲۲۱ [3] ابن ماجہ، مقدمہ۔ باب ثواب معلم الناس الخیر۔ قال المنذری اسنادہ حسن الترغیب والترہیب ۱/۲۳ مطبوعہ ہند

به او ولد صالح یدعو له[1]	فائدہ اٹھایا جائے یا صالح اولاد جو اس کے لیے دعا کرے۔

امام نووی فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے علم کی فضیلت ثابت ہوتی ہے، اس میں لمبے زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے پر ابھارا گیا ہے اور اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ تعلیم، تصنیف و تالیف اور توضیح و تشریح کے ذریعہ دوسروں کو اس کا وارث بنایا جائے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے علوم کا انتخاب ہونا چاہیے جو زیادہ سود مند اور نفع بخش ہوں[2]۔

مساجد کو علمی مراکز کی حیثیت دی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں باقاعدہ تعلیمی اداروں کا وجود تو نہیں تھا، لیکن آپ نے مساجد کو تعلیمی مراکز کی حیثیت عطا کی اور مساجد میں جمع ہو کر کتاب اللہ کو پڑھنے پڑھانے کی فضیلت بیان فرمائی۔ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لمبی روایت نقل کی ہے۔ اس کے بعض جملے اسی سے متعلق ہیں۔ آپ نے فرمایا۔

ما اجتمع قوم فی بیت من بیوت اللہ یتلون کتاب اللہ ویتدارسونہ بینھم الانزلت علیھم السکینۃ وغشیتھم الرحمۃ وحفتھم الملائکۃ وذکرھم اللہ فی من عندہ[3]	اللہ تعالیٰ کے گھروں (مساجد) میں سے کسی گھر میں جب لوگ جمع ہو کر اللہ کی کتاب کی تلاوت اور اس کی درس و تدریس کرتے ہیں تو ان پر ضرور سکون قلب نازل ہوتا ہے، رحمت ان پر چھا جاتی ہے، فرشتے انھیں گھیرے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کا ذکر اپنے مقربین کے درمیان کرتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہی میں مسجد نبوی مسلمانوں کا ایک علمی مرکز بن گئی تھی، جہاں دین سیکھا سکھایا جاتا، علمی مذاکرے ہوتے اور اس کی حکمتوں اور باریکیوں پر غور و خوض ہوتا تھا۔ اسی طرح کی ایک مجلس کا، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، ذکر فرماتے ہیں کہ

---

[1] مسلم، کتاب الوصیۃ، باب ما یلحق الانسان من الثواب بعد وفاتہ۔ [2] شرح مسلم: ۲/ ۴۱

[3] مسلم، کتاب الذکر والدعاء، باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن

مسجد نبوی میں دو مجلسیں ہو رہی تھیں۔ ایک میں بعض اصحاب ذکر و دعا میں مشغول تھے اور دوسری میں علمی مذاکرہ ہو رہا تھا۔ آپ نے فرمایا۔

کلاھما علی خیر واحدھما افضل	یہ دونوں ہی گروہ کار خیر انجام دے رہے
من صاحبہ اما ھؤلاء فیدعون	ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک دوسرے سے
اللّٰہ ویرغبون الیہ فان شاء	زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔ پہلی مجلس کے لوگ
اعطاھم وان شاء منعھم و	اللہ تعالیٰ سے دعا اور اس سے آہ وزاری
وما ھؤلاء فیتعلمون الفقہ و	میں لگے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو انھیں دے گا
العلم ویعلمون الجاھل وھم	اور چاہے تو نہیں دے گا لیکن دوسری مجلس
افضل فانما بعثت معلما ثم	والے فقہ اور علم حاصل کر رہے ہیں اور جاہلوں
جلس فیھم[1]	کو تعلیم دے رہے ہیں۔ یہ ان سے افضل ہیں۔
	اس لیے کہ میں بھی معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مساجد میں علمی مجلسیں ہوتی تھیں۔ آپ نے خالص عبادت کی مجلسوں پر انھیں ترجیح دی۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ "انما بعثت معلما" مطلب یہ کہ میں دین کی تعلیم و تبلیغ کے لیے بھیجا گیا ہوں اس لیے جو لوگ تعلیم و تبلیغ میں لگے ہوئے ہیں وہ مقصد بعثت کو پورا کر رہے ہیں۔ پھر اس طرح کی ایک مجلس میں بہ نفس نفیس شریک ہو کر اپنی مسرت اور اپنی ترجیح کا عملاً اظہار فرمایا۔

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے سنا ہے۔

من جاء مسجدی ھذا لایاتہ	جو شخص میری اس مسجد میں صرف کار خیر کے
الا لخیر یتعلمہ او یعلمہ فھو	لیے آتا ہے یعنی اس لیے کہ وہ یا تو خود دین
بمنزلۃ المجاھد فی سبیل اللّٰہ	کا علم حاصل کرے یا دوسروں کو اس کی تعلیم
ومن جاء لغیر ذلک فھو بمنزلۃ	دے تو اس کا مقام مجاہد فی سبیل اللہ کا ہے۔
الرجل ینظر الی متاع غیرہ[2]	جو شخص اس کے سوا کسی دوسرے مقصد سے

---

[1] دارمی، مقدمہ، باب فضل العلم والعالم
[2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الصلوٰۃ، باب المساجد بحوالہ ابن ماجہ و بیہقی شعب الایمان۔

فضول گفتگو سے آئے تو اس کی حیثیت اس
آدمی کی سی ہے جو (حسرت اور افسوس سے)
دوسروں کے مال و اسباب کو دیکھتا ہے۔ (کروہ
تو ثواب لوٹ رہے ہیں اور یہ اس سے محروم ہے)[1]

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مساجد تعلیم وتعلم کے مراکز بنی ہوئی تھیں۔ اسی مقصد سے ان مراکز میں آپ نے آنے کی ترغیب دی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی مساجد کی یہ حیثیت باقی رہی۔ اس کی تائید حضرت ابوہریرہؓ کے ایک دلچسپ واقعہ سے بھی ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ مدینہ کے بازار میں جاکر انھوں نے لوگوں سے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میراث تقسیم ہورہی ہے حیرت ہے کہ تم لوگ اپنا حصہ لینے نہیں جارہے ہو۔ لوگوں نے سوال کیا کہ کہاں تقسیم ہورہی ہے؟ انھوں نے جواب دیا مسجد نبوی میں۔ لوگ جلدی جلدی مسجد پہنچے۔ حضرت ابوہریرہؓ ان کی واپسی تک وہیں رکے رہے۔ جب وہ واپس ہوئے تو پوچھا، کہو کیا ملا؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہم مسجد نبوی گئے تھے وہاں تو کوئی میراث تقسیم نہیں ہورہی ہے حضرت ابوہریرہؓ نے پوچھا تم لوگوں نے آخر وہاں کیا دیکھا؟ ان لوگوں نے جواب دیا۔

رأینا قوما یصلون وقوما یقرؤن القرآن وقوما یتذاکرون الحلال والحرام	وہاں کچھ لوگ نماز پڑھ رہے ہیں، کچھ قرآن پڑھ رہے ہیں اور کچھ لوگ حلال اور حرام پر بحث و مذاکرہ کررہے ہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا۔ بھلا ہو تم لوگوں کا! یہی تو اللہ کے رسول کی میراث ہے۔[1]

تذکروں میں آتا ہے کہ مسجد نبوی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کا حلقہ درس تھا، جن سے لوگ استفادہ کرتے تھے۔[2]

خیال ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مساجد میں اور صحابہ کرام کے بھی علمی حلقے قائم ہوئے ہوں گے۔ صحابہ کے بعد تابعین کے دور میں بھی مساجد کو یہ مقام حاصل

---

[1] رواہ الطبرانی فی الاوسط باسناد حسن (الترغیب والترہیب ۱/ ۳۵)

[2] ابن حجر: الاصابہ فی تمیز الصحابہ ۱/ ۲۱۳

رہا۔ بڑے بڑے تابعین کے حلقہ ہائے درس مساجد میں قائم ہوئے۔
ان ہی مقاصد کی تکمیل کے لیے بعد میں مساجد کے علاوہ اسلامی علوم کے مستقل مراکز اور مدارس وجود میں آئے۔ ان کے ذریعہ علم کی بیش بہا خدمات انجام پائیں۔ احادیث میں ان کی طرف بھی ترغیبی اشارے موجود ہیں۔ اوپر حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے کہ "جو لوگ مسجد میں جمع ہو کر اللہ کی کتاب کی تلاوت کرتے اور اس پر مذاکرہ کرتے ہیں ان پر سکون نازل ہوتا ہے اور فرشتے انھیں اپنے احاطہ میں لیے رہتے ہیں"، اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں کہ "اسی حکم میں مدرسہ اور رباط وغیرہ بھی آتے ہیں۔ حدیث میں مسجد کا ذکر اس لیے آیا ہے کہ آپ کے زمانہ میں مساجد ہی میں تعلیم و تعلم کا کام ہو رہا تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی دوسری جگہ اس مقصد سے اجتماع ہو تو یہ فضیلت حاصل نہ ہوگی۔ چنانچہ اسی سلسلہ کی ایک اور روایت کے الفاظ عام ہیں۔ اس میں خاص مسجد کا ذکر نہیں ہے۔ یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا:۔

لا یقعد قوم یذکرون اللہ عز جل الاحفتھم الملائکۃ و غشیتھم الرحمۃ ونزلت علیھم السکینۃ وذکرھم اللہ فی عندہ[1]	جب کچھ لوگ کسی جگہ بیٹھ کر اللہ عز وجل کا ذکر کرتے ہیں (اس میں تعلیم و تعلم بدرجہ اولیٰ داخل ہے) تو فرشتے انھیں گھیر لیتے ہیں رحمت ان پر چھا جاتی ہے، ان پر سکون نازل ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کا اپنے ملائکہ مقربین میں ذکر کرتا ہے۔

علم کی تدوین و توسیع میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی خدمات بہت نمایاں ہیں۔ وہ اپنے ایک مکتوب میں جعفر بن برقان کو لکھتے ہیں۔

اما بعد فمر اھل الفقہ والعلم من عندك فلینشروا ما علمھم اللہ فی مجالسھم ومساجدھم[2]	اما بعد! تمہارے پاس جو اہل علم و فقہ ہیں انھیں حکم دو کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں جو علم دیا ہے اسے وہ اپنی مجلسوں اور مسجدوں میں پھیلائیں۔

---

[1] مسلم، کتاب الذکر والدعاء باب فضل الاجتماع علی تلاوۃ القرآن الخ مع شرح النووی ۲/۳۴۵
[2] جامع بیان العلم ۱/۱۹۷

گورنر مدینہ ابوبکر بن حزم کو لکھتے ہیں۔ مجھے ڈر ہے کہ علم اور علماء ختم ہوتے چلے جائیں گے لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو احادیث بھی تمہیں ملیں ان سب کو ضبط تحریر میں لے آؤ۔ امام بخاری اسی کے ذیل میں غالباً حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے مفہوم کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ولیفشو العلم ولیجلسوا	انھیں علم پھیلانا چاہیے اور اس کے لیے
حتی یعلم من لا یعلم فان	مجالس میں بیٹھنا چاہئے تاکہ جس کے پاس
العلم لا یہلک حتی یکون	علم ہے وہ بے علم کو تعلیم دے۔ اس لیے
سوا۔[1]	کہ علم اسی وقت ختم ہوگا جب کہ وہ بند
	رہے اور پھیلایا نہ جائے۔

---

[1] بخاری، کتاب العلم، باب کیف یقبض العلم۔ مع فتح الباری: ۱/۱۴۰

ھمارے انگریزی کتابچے

1. How to Study Islam,
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 2-00
2. Muslim & Dawah Of Islam,
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 2-00
3. Pitfalls On the Path Of
   Islamic Movement. Rs. 4-00
   By Maulana Sadruddin Islahi.
4. Islam & Unity Of Mankind,
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 3-00
5. Islam the Universal Truth,
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 3-00
6. Islam the Religion Of Dawah,
   By Maulana Jalaluddin Umri. Rs. 2-50
7. The Islamic Economic Order,
   By Maulana Sadruddin Islahi. Rs. 5-00

Idara-e-Tahqeeq-o-Tasneef-e-Islami
Panwali Kothi Dodhpur,
ALIGARH,
202 001

تحقیق وتنقید

اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی
(بینکنگ مشاغل کی روشنی میں)

ڈاکٹر ظفر الاسلام

دور حاضر کی معاشی سرگرمیوں میں بینکنگ نظام کو خاص عمل دخل حاصل ہے۔ موجودہ زمانہ میں بینکنگ مصروفیات اس قدر بڑھ گئی ہیں کہ شاید ہی کوئی فرد اپنے کو ان سے الگ رکھ سکتا ہے۔ کسان ہو یا تاجر، صنعت کار ہو یا مزدور، افسر ہو یا ملازم شہری ہو یا دیہاتی ہر شخص کو باہمی لین دین، نجی و سرکاری ضروریات کی تکمیل یا معاشی وسائل کی توسیع و ترقی کے لیے بینک کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بینکنگ نظام سے ہمیں باہمی لین دین، حکومت سے اقتصادی معاملات کے تصفیہ زراعت وتجارت اور صنعت وحرفت کے فروغ میں بڑی سہولتیں فراہم ہوتی ہیں لیکن اس کے ساتھ اس نظام کی وجہ سے ایک مخصوص طبقہ میں سرمایہ و دولت کا جو اکتناز ہوتا ہے اس کی خرابیوں سے انکار نہیں کیا جاسکتا یہ بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ موجودہ بینک معاشی فلاح وبہبود کے نام پر مختلف پیشہ کے لوگوں اور کمزور طبقوں کو مالی امداد بہم پہونچاتے ہیں لیکن اس کے عوض ان پر سود کی جو لعنت مسلط ہوتی ہے اس کی وجہ سے یہ "مالی اعانت" آخر کار ان کے لیے باعث زحمت بن جاتی ہے۔ یہاں اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بینکنگ سسٹم موجودہ دور کی دین نہیں بلکہ قدیم زمانہ میں بھی اس کی سیدھی سادی شکلیں اور آسان صورتیں پائی جاتی تھیں[1] اور یہ کہنا شاید مبالغہ آرائی نہ ہوگا کہ موجودہ بینکنگ نظام انھیں شکلوں سے گزر کر مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ایک ترقی یافتہ شکل اختیار کر چکا ہے۔ انسانی تہذیب وتمدن کے ارتقا کی تاریخ سے یہ واضح ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ قدیم دور میں یونان، بابل ومصر کے لوگوں میں اور خود عربوں کے یہاں بینکنگ کی سادہ صورتیں رائج تھیں، تاجر وساہوکار یا صراف اس نظام کے کل پرزے تھے اور قرض وامانت کے معاملات اور مختلف مقاصد کے لیے دور دراز مقامات تک ارسال زر کی خدمات انجام دیتے تھے، اس طرح انفرادی بنک کار کے روپ میں یہ بینکنگ مشاغل کو فروغ دیتے تھے۔ ظہور اسلام کے بعد جن ممالک

میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہوئیں ان میں ضروری و مناسب تبدیلی کے ساتھ بنک کاری کی یہ سادہ سی صورت باقی رہی اور جب اسلامی ریاست کی ترقی کے ساتھ انتظامی امور کو وسعت حاصل ہوئی بالخصوص شعبۂ مالیات کا دائرہ کافی بڑھ گیا تو حکومت کے زیرِ نگرانی بنک کاری کے مشاغل میں اضافہ ہوا بلا شبہ آج کل کی طرح اس دور میں حکومت کے قائم کردہ بڑے بڑے بینکنگ ادارے نہ تھے۔ لیکن تاریخی مآخذ سے اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ اسلامی ریاست کی سرپرستی میں بیت المال متعدد ایسے امور انجام دیتا تھا جو بدیہی طور پر بینکنگ اعمال کے زمرہ میں آتے ہیں، ذیل میں اسی پہلو سے بیت المال کی کارکردگی کا ایک مطالعہ پیش کیا جارہا ہے۔

اسلام کے معاشی نظام میں بیت المال کی مرکزی حیثیت بالکل نمایاں ہے درحقیقت یہ ایک ایسے منظم مالی ادارہ کا نام ہے جس کے اردگرد اس کا پورا اقتصادی نظام گردش کرتا ہے۔ دراصل اسلام کے تصور بیت المال میں ریاست کے وسائل آمدنی یا مسلمانوں کے اجتماعی اموال کو جمع کرنے اور محفوظ رکھنے کی بہ نسبت انھیں متعینہ مصارف میں خرچ کرنا یا ان کے مستحقین تک پہونچا دینا زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور یہی اس نظم سے مطلوب و مقصود ہے، یہی وجہ ہے کہ مذکورہ اموال اگر بیت المال کے خزانہ میں جمع کرنے کے بجائے براہِ راست ان کے مصرف میں خرچ کر دیے جائیں تو اس سے بیت المال کا مقصد و منشا پورا ہو جاتا ہے۔ اس طرح بیت المال اصولی و اصطلاحی طور پر محض خزانہ کے محفوظ مقام کا نام نہیں بلکہ اپنے وسیع مفہوم میں آمد و خرچ کے پورے نظام یا مالی ادارہ سے عبارت ہے۔ گرچہ یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ بیت المال کا قیام ریاست کے وسائل آمدنی کے جمع و تحفظ اور ان کے مصارف کی نگرانی کے لیے عمل میں آیا تھا لیکن تاریخی شواہد کی روشنی میں اس سے انکار مشکل ہے کہ نظم و نسق بالخصوص شعبۂ مالیات کی وسعت و ترقی بیت المال کے مشاغل میں اضافہ کا باعث بنی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آمد و خرچ کی نگرانی کی بنیادی ذمہ داری نبھانے کے ساتھ ساتھ بیت المال ریاست کی اقتصادی پالیسی کو بروئے کار لانے اور اس کے فلاحی منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کا ایک اہم و موثر ذریعہ بن گیا، حکومت کی انتظامی ضروریات کی تکمیل کا مسئلہ ہو یا فقراء و مساکین کی کفالت کا، امانت کا معاملہ ہو یا قرض کا، لاوارث جائداد کا سوال ہو یا اموال یتامیٰ کی نگہداشت کا، زراعت و تجارت کی ترقی مقصود ہو یا کمزور طبقے کے لوگوں کی معاشی فلاح و بہبود ایک مقام سے دوسرے مقام تک رقوم کی منتقلی کی ضرورت ہو یا سکوں کے تبادلہ و اجراء کی دیکھ بھال کا مسئلہ ہو، یہ اور

اس نوع کے دیگر امور کی انجام دہی بیت المال کی سرگرمیوں میں شامل ہوئی۔ ان میں سے متعدد امور آج بھی بینکنگ اعمال کا حصہ ہیں جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

سماجی تحفظ کا اہتمام

دور حاضر میں پسماندہ لوگوں اور معاشی اعتبار سے کمزور طبقوں کی مالی اعانت بینکنگ مشاغل میں شامل ہے، حکومت غریب، معذور اور محدود وسائل والے لوگوں کی معاشی ترقی کے لیے اسکیمیں تیار کرتی ہے اور انھیں بالعموم بینکوں کے ذریعہ بروئے کار لاتی ہے۔ اسی طرح حکومت بینکوں ہی کی وساطت سے کسانوں، تاجروں اور دوسرے اہل پیشہ کو مالی امداد فراہم کرتی ہے تاکہ وہ اپنے وسائل معاش کو وسعت و ترقی دیں اور دوسروں کے لیے بھی سامان معیشت فراہم کرسکیں، مزید براں بینک ان لوگوں کی آباد کاری کے لیے بھی وسائل مہیا کرتے ہیں جو ناگہانی مصائب یا آفات ارضی و سماوی کا شکار ہو کر اپنے تمام ذرائع آمدنی سے محروم ہو جاتے ہیں، یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ دور میں پسماندہ لوگوں اور معذور و محروم افراد کو بینکوں کے ذریعہ جو مالی اعانت فراہم کی جاتی ہے اس کی نوعیت زیادہ تر قرض کی ہوتی ہے اور اس کی واپسی سود کے ساتھ مشروط ہوتی ہے جس کی شرح قرض کی نوعیت اور مدتِ ادائیگی میں کمی بیشی کے اعتبار سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ اس سیاق میں صدر اول کی اسلامی ریاستوں میں بیت المال کی کارکردگی کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آئے گی کہ نادار و کمزور لوگوں کی معاشرتی کفالت یا سوشل سیکورٹی اس کی ذمہ داریوں کا سب سے اہم و نمایاں پہلو تھا اصولی طور پر بیت المال تمام افراد معاشرہ بالخصوص ان لوگوں کا کفیل ہوتا تھا جو مزمن مرض، ضعف پیری، نقص اعضا یا کسی اور عذر کی وجہ سے حصولِ معاش سے قاصر تھے یا جو معاشی جدوجہد کے باوجود محدود وسائل رکھتے تھے، درحقیقت ایک اسلامی ریاست میں یہ حکمراں کے فرائض میں داخل ہے کہ وہ بیت المال کے وسائل سے غرباء، مساکین اور معذور افراد کی کفالت کا اہتمام کرے تاکہ وہ معاشرہ کے لیے بار نہ بننے پائیں۔ احادیث نبویؐ سے صاف طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ عوام کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اور نادار و معذور کی کفالت کا اہتمام سربراہ ریاست کا ایک اہم فریضہ ہے[۵۵]۔ جہاں تک غرباء، مساکین، معذور و مقروض اور عام اہل حاجات کا تعلق ہے بیت المال کے عارضی و مستقل دونوں قسم کے وسائل میں ان کے لیے مخصوص مد

موجود ہے۔ اموالِ غنیمت، فیئ اور زکوٰۃ بیت المال کے وہ وسائل ہیں جن کے مصارف خود قرآن کے مقرر کردہ ہیں، مالِ غنیمت کے ضمن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے :۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ	اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مالِ غنیمت تم نے
فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ	حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور
وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ	اس کے رسولؐ اور رشتہ داروں اور یتیموں
الْمَسٰكِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ	اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے۔

(انفال : ۴۱)

فیئ کے مصارف قرآن میں ان الفاظ میں بیان ہوئے ہیں۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ	جو کچھ بھی اللہ ان بستیوں کے لوگوں سے
اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ	اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور
وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰكِیْنِ	رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین
وَابْنِ السَّبِیْلِ كَیْ لَا یَكُوْنَ	اور مسافروں کے لیے ہے تاکہ وہ تمہارے
دُوْلَةًۢ بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْكُمْ	مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا
(حشر : ۷)	رہے۔

زکوٰۃ کے مصارف بیان کرتے ہوئے خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ	یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں
وَالْمَسٰكِیْنِ وَالْعٰمِلِیْنَ عَلَیْهَا	کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِی الرِّقَابِ	کے کام پر مامور ہوں، اور ان کے لیے جن کی
وَالْغٰرِمِیْنَ وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ	تالیف قلب مطلوب ہو۔ نیز یہ گردنوں
وَابْنِ السَّبِیْلِ فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ	کے چھڑانے اور قرضداروں کی مدد کرنے میں
وَاللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ ○	اور راہِ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال
(توبہ : ۶۰)	کرنے کے لیے ہیں۔ ایک فریضہ ہے اللہ کی طرف سے اور اللہ سب کچھ جاننے والا اور دانا و بینا ہے۔

ان تینوں کے مصارف میں جو شئی قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے وہ ہے سماج کے کمزور

طبقوں کی دستگیری اور اہل احتیاج کی حاجت روائی خمس غنائم اور فیئ کے مصارف میں یتامیٰ ومساکین اور مسافرین کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ زکوٰۃ وصدقات کے مصارف میں ان کے علاوہ غلاموں اور مقروضوں کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ رہے وہ وسائل جن کے مصارف امام یا امیر کی صوابدید پر موقوف ہوتے ہیں مثلاً خراج، جزیہ، عشور، لاوارث اموال ولقطہ، وہ ان کے ذریعہ انتظامی و فوجی ضروریات پوری کرنے کے علاوہ انھیں مفادِ عامہ اور اجتماعی فلاح وبہبود کے کاموں میں بھی خرچ کرسکتا ہے[۱۲]۔ مزید براں فقہا کی تصریح کے مطابق امام اس بات کا بھی مجاز ہوتا ہے کہ وہ عام مسلمانوں کی حاجت براری کے لیے خراج کی مد سے بوقت ضرورت رقم حاصل کرے اور یہ زکوٰۃ وصدقات کے شعبہ پر قرض نہیں ہوگا اس لیے کہ خراج کے مصارف بھی بہرحال اجتماعی فلاح وبہبود کے کام ہوتے ہیں[۱۳]۔ جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بیت المال کے وسائل سے نادار ومعذور افراد کی کفالت اور اہلِ حاجات کی حاجت روائی کا معاملہ ہے اس کے لیے یہ ذکر کافی معلوم ہوتا ہے کہ وسائل کے محدود ہونے کی وجہ سے نہ تو بیت المال کی کوئی عمارت تھی اور نہ کوئی باقاعدہ نظم قائم تھا مالِ غنیمت، زکوٰۃ وصدقات کے طور پر جو کچھ آپ کی خدمت میں پیش ہوتا اسے آپ اسی وقت مسلمانوں میں تقسیم فرمادیتے اور خمس غنائم میں آپ کا جو حصہ ہوتا اسے بھی آپ اکثر مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کی نذر کردیتے[۱۴]۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تقسیم عمومی ہوتی تھی لیکن احادیث نبویؐ سے اس کے واضح ثبوت ملتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس تقسیم میں "احتیاج وضرورت" کی خاص رعایت کرتے تھے، حضرت عوف بن مالکؓ روایت کرتے ہیں کہ جب فیٔ کا مال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا تو آپ اسی روز اسے تقسیم فرمادیتے اور شادی شدہ کو دو حصے اور مجرد کو ایک حصہ عطا فرماتے تھے[۱۵]۔ اسی طرح ۴ھ میں بنو نضیر کی جلاوطنی کے بعد ان کے املاک واموال مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے مشورہ سے مہاجرین کی ضروریات کا خیال کرتے ہوئے یہ اموال صرف ان ہی میں تقسیم فرمائے، البتہ انصار میں سے سہیل بن حنیفؓ اور ابودجانہ سماک بن خرشہؓ کو ان کے فقروفاقہ کی وجہ سے خصوصی طور سے اس میں سے کچھ عطا فرمایا[۱۶]۔ اس امر پر کہ عہد نبوی میں بالفعل بیت المال موجود نہ تھا لیکن اس کے اعمال ومشاغل پائے جاتے تھے مزید شہادت اس سے پیش کی جاسکتی ہے کہ ریاست کی آمدنی میں اضافہ کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقروض متوفی کی جانب سے قرض کی ادائیگی کی ضمانت لیتے ہوئے

اس اصول کا اعلان فرمایا کہ "جو شخص قرض کی حالت میں وفات پا جائے اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی" ظاہر ہے کہ آپ کا یہ ارشاد صدر ریاست کی حیثیت سے اور اس سے مقصود یہ تھا کہ مذکورہ صورت میں قرض کی ادائیگی ریاست کے وسائل سے کی جائے گی اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ بعد میں مقروضوں کی امداد و اعانت کے لیے بیت المال کی آمدنی کا ایک حصہ مخصوص قرار دیا گیا۔

عہد نبویؐ کے بعد خلفاء راشدین کے زمانہ میں بیت المال سے نادار و معذور ضعیف و بیمار اور یتیم و بیوہ کی کفالت کا نہ صرف یہ کہ دستور جاری رہا بلکہ ریاست کی توسیع و ترقی اور اس کے وسائل میں غیر معمولی اضافہ کے ساتھ اس کام میں مزید وسعت پیدا ہوئی، خلفاء راشدین میں حضرت عمرؓ کا زمانہ فتوحات کی کثرت وسائل کی فراوانی اور انتظامی امور کی توسیع کے لیے معروف ہے۔ انھوں نے بیت المال کے زیر نگرانی معاشی کفالت کا ایسا وسیع اہتمام کیا جس میں عربی و عجمی، شہری و دیہاتی، غلام و آزاد، مرد و عورت اور چھوٹے بڑے سبھی شریک تھے۔ اسی مقصد سے خلیفہ کے حکم سے چند تجربہ کار اشخاص نے مردم شماری کی اور عطایا یا وظائف کی تقسیم کے لیے "دیوان" نام کے ایک خصوصی شعبہ کا قیام عمل میں آیا[۹]۔ تاریخ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عہد فاروقی میں بیت المال سے اس عمومی عطایا کی تقسیم کے علاوہ فقراء و اہل حاجات کی ایک علٰحدہ فہرست مرتب کی گئی اوران کے لیے زکوٰۃ و صدقات اور عشور کی آمدنی سے مخصوص فنڈ فراہم کیا گیا[۱۰]۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں بیت المال سے عمومی عطایا و وظائف کا جو نظم کیا گیا اس سے اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ملتا ہے کہ بیت المال کے وسائل کی فراوانی کی صورت میں انتظامی ضروریات کی تکمیل اور مستحقین کے حقوق کی ادائیگی کے بعد جو کچھ آمدنی بچ رہتی تھی اس میں تمام لوگوں کو شریک کرکے ان کی معاشی ترقی کا اہتمام کیا جاتا تھا، یہ اور بات ہے کہ خلیفۂ وقت کی صوابدید کے مطابق تقسیم وسائل کے طریق میں اختلاف ہوتا تھا، ممکن ہے اس سے یہ شبہ پیدا ہو جیسا کہ حضرت عمرؓ کے اقدام کے وقت بھی بعض صحابہ نے ظاہر کیا تھا کہ بیت المال پر انحصار کی وجہ سے زراعت و تجارت اور معاش کے دوسرے ذرائع متاثر ہوں گے، اس وقت خلیفۂ وقت نے جو جواب دیا تھا وہ یقیناً قابل غور ہے اور وہ یہ کہ ایسا کرنا اس لیے ضروری ہوا کہ بیت المال میں مال فئی کی کثرت ہے (فقال عمرؓ لابد من هذا فقد كثر فيئ المسلمين)[۱۱] اس سے بظاہر یہی گوش گزار کرانا مقصود تھا کہ جملہ مصارف کی تکمیل کے بعد بھی بیت المال میں وسائل کی بہتات ہو تو اس سے بہتر اس کا مصرف اور کیا ہو سکتا ہے کہ اسے افراد امت پر ہی خرچ کیا جائے تاکہ

ان کے اپنے وسائل معاش کے علاوہ یہ ذریعہ بھی ان کی آمدنی میں اضافہ کا سبب بن سکے۔

حضرت عمرؓ نے بیت المال کے وسائل سے عام مسلمانوں کی حاجت براری اور عطایا و وظائف کے ذریعہ سماجی تحفظ کا جو منظم طریقہ اختیار کیا تھا وہ بعد کے زمانہ میں بھی باقی رہا جیسا کہ ہمارے مآخذ اس کی شہادت پیش کرتے ہیں[۱۲] خلافتِ راشدہ کے علاوہ اموی وعباسی دور میں بھی غریب، معذور، ضعیف، بیمار، قرضدار، یتیم اور بیوہ کو بیت المال سے گزارہ ملنے کی مثالیں ملتی ہیں، بلاشبہ خلافت راشدہ کے بعد حکومت کے ڈھانچہ میں تبدیلی آئی اور حکمرانی کے طور طریق بدل گئے لیکن بیت المال سے معاشرہ کے کمزور و معذور افراد کی مالی امداد کے اصول میں کوئی فرق نہیں آیا، ممتاز اموی خلیفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ء) کو صدر ریاست کی حیثیت سے نادار و معذور اور بیکس و بے سہارا لوگوں کے حقوق کی تکمیل کا اس قدر احساس تھا کہ وہ اکثر اسے یاد کرکے آبدیدہ ہوجاتے اور قیامت میں محاسبہ کے خوف سے لرز جاتے[۱۳] انھوں نے اس ذمہ داری کی انجام دہی میں بیت المال کے وسائل کا بھرپور استعمال کیا۔ اس کی ایک ادنیٰ مثال اس ہدایت میں ملتی ہے جو انھوں نے شعبۂ مالیات کے افسر کو دی تھی کہ بیت المال سے مقروض افراد کو مالی امداد دی جائے تاکہ وہ اپنے بوجھ کو ہلکا کرسکیں[۱۴] ایک دوسرے اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک (۷۲۴-۷۴۳ء) کی بابت یہ صراحتہً مذکور ہے کہ ان کے عہد خلافت میں تمام ضعفاء و معذورین کا ریکارڈ مرتب کیا گیا تھا اور انھیں بیت المال سے اسی ریکارڈ کے مطابق وظیفہ ملتا تھا۔[۱۵] اسی طرح تیسرے عباسی خلیفہ المہدی کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھوں نے ۷۷۹ء میں یہ حکم جاری کیا تھا کہ تمام قلمرو خلافت میں کوڑھ کے مریضوں اور قیدیوں کے لیے بیت المال سے روزینے عطا کیے جائیں[۱۶] یہاں یہ ذکر بھی نامناسب نہ ہوگا کہ عہد عباسی میں ان قیدیوں کی تجہیز و تکفین بھی بیت المال کے خرچ سے عمل میں آتی تھی جن کا کوئی وارث یا رشتہ دار باحیات نہیں ہوتا تھا۔[۱۷]

فقراء مساکین، معذور و بے سہارا اور مقروض کی کفالت کے علاوہ ان لوگوں کی آبادکاری بھی بیت المال کی سرگرمیوں کا ایک حصہ تھا جو ناگہانی مصائب یا آفات ارضی و سماوی کا شکار ہوکر پیسہ پیسہ کے محتاج ہوجاتے ہیں آج کل اسے بھی ایک اہم سماجی و معاشی مسئلہ سمجھا جاتا ہے اور اس کے حل کے لیے بینکوں کی مختلف بچت اسکیموں یا انشورنس پالیسیوں کو مفید و موثر تصور کیا جاتا ہے۔ صدر اول کی اسلامی ریاستوں میں ایسے ناگہانی موقعوں پر بیت المال ایک بہترین سہارا ثابت ہوتا تھا اور مصیبت زدہ لوگوں کی پریشانیوں کو دور کرتا تھا۔ جیسا کہ بخوبی معلوم

ہے کہ عہد فاروقی میں (۱۸ھ) ایک بار پورا حجاز سخت قحط کا شکار ہوا، اور اسی نسبت سے یہ سال "عام الرمادہ" کے نام سے مشہور ہوا۔ لوگ فقر و فاقہ میں مبتلا ہوئے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ دیہات کے لوگ وجہ معاش کی امید میں شہروں کا رخ کرنے لگے۔ خلیفہ وقت نے اس صورت حال سے نپٹنے کے لیے مدینہ میں بیت المال سے نقد و اشیاء خوردنی کی تقسیم کا وسیع پیمانہ پر انتظام کیا اور اسی کے خرچ پر ہزاروں لوگوں کے لیے دونوں وقت کھانے کا اہتمام کیا۔ مرکزی بیت المال کے ذرائع اس ہنگامی ضرورت کے لیے ناکافی ہوئے تو انھوں نے مصر و شام اور دوسرے علاقوں سے غذائی اجناس منگوانے کا انتظام کیا اور اس طرح لوگوں کی ضروریات پوری کیں[۱۸]۔ مزید براں جب یمن کی بابت بھی حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ وہاں کے لوگ بھی قحط کے مصائب سے دوچار ہیں تو انھوں نے دو انصار کی نگرانی میں وہاں اونٹوں پر اجناس و کھجوریں روانہ کیں اور انھیں دونوں کے ذریعہ وہاں ان کی تقسیم کا اہتمام فرمایا[۱۹]۔ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے دور میں بھی ایک بار حجاز کے لوگ خشک سالی کا شکار ہوئے۔ متاثرہ لوگوں کے ایک وفد کے ذریعہ جب خلیفہ کو اس صورتحال کی اطلاع ملی تو انھوں نے بیت المال سے مصیبت زدہ لوگوں کی مالی اعانت کی ہدایت جاری کی[۲۰]۔

اس نوع کے حادثات کے وقت بیت المال کی جانب سے مصیبت زدہ لوگوں کی دستگیری و آبادکاری کی مثالیں اور پیش کی جاسکتی ہیں لیکن اس حقیقت کی روشنی میں کہ ہنگامی و اتفاقی حادثات میں لوگوں کی اعانت بیت المال کی ذمہ داریوں میں شامل تھی اس کی مزید ضرورت محسوس نہیں ہوتی، البتہ یہ ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ناگہانی مصائب کے شکار لوگوں کو بالعموم فقراء و مساکین یا محتاجوں کے زمرہ میں شمار کرکے زکوٰۃ میں ان کا بھی حق تسلیم کیا جاتا ہے لیکن تابعین میں سے بعض جلیل القدر مفسر (مثلاً مجاہد) کی رائے کے مطابق زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں وہ لوگ بھی علاحدہ ایک گروپ کی حیثیت سے شامل ہیں جو اتفاقی و ناگہانی حادثات کا شکار ہوتے ہیں ان کی تصریح کے مطابق زکوٰۃ کے مخصوص مستحقین میں قرآن میں جو "غارم" کا ذکر ہے اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا مکان جل گیا ہو یا اس کا ساز و سامان سیلاب کی نذر ہوگیا ہو اور وہ اپنے اہل و عیال کی پرورش سے قاصر ہو، ایسے شخص کی ضروریات کی تکمیل یا اس کی کفالت بیت المال پر واجب ہے[۲۱]۔

لاوارث، گمنام و بے سہارا بچوں کی پرورش و پرداخت بھی ایک اہم مسئلہ ہے جو سماجی تحفظ یا اجتماعی کفالت کے زمرہ میں آتا ہے۔ دورحاضر میں حکومتیں ان کے لیے مخصوص ادارے

ومراکز قائم کرتی ہیں اور اپنے وسائل سے ان کی پرورش و دیکھ ریکھ کا انتظام کرتی ہیں، اسلامی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور ہی سے اس مسئلہ پر توجہ دی گئی اور ان بچوں کی پرورش و پرداخت کا اہتمام بیت المال کے سپرد ہوا۔ اس کے لیے کسی مخصوص مرکز یا ادارہ کے قیام کا ثبوت نہیں ملتا لیکن اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ ان کے کھانے پینے، رہن سہن اور تربیت کے جملہ مصارف بیت المال سے پورے کیے جاتے تھے۔ ان کے لیے سرپرست (ولی) مقرر ہوتے تھے اور حکومت ان کی کارکردگی کا باقاعدہ احتساب کرتی تھی۔ حضرت عمرؓ کی بابت مشہور ہے کہ جب بھی آپ کے پاس کوئی گمنام یا لاوارث بچہ لایا جاتا تو وہ ابتداءً اس کی رضاعت و پرورش کے لیے سو درہم مقرر کرتے اور اس کی عمر میں ترقی کے ساتھ اس کے گزارہ کی رقم میں اضافہ کرتے اور ساتھ ہی یہ حکم بھی فرماتے کہ اس کے دیگر اخراجات بھی بیت المال سے پورے کیے جائیں مزید براں امیر المومنین کم از کم سال میں ایک بار اسے دیکھنے کے لیے جاتے، اس کے ولی سے تفتیش حال کرتے اور اس کے حق میں حسن سلوک کی ہدایت فرماتے۔[۲۲] حضرت علیؓ کے عہد میں بھی بیت المال سے گمنام ولاوارث بچوں کے گزارہ مقرر ہونے کا ثبوت ملتا ہے، بعد میں جب فقہاء عظام نے بیت المال کے مداخل و مصارف کی باقاعدہ ترتیب و تقسیم قائم کی تو بالصراحۃ غیر موروثہ اموال و املاک اور لقطہ کا ایک اہم مصرف لاوارث بچوں کی پرورش و پرداخت قرار دیا۔[۲۳]

یہاں یہ حقیقت نظروں سے اوجھل نہیں ہونی چاہئے کہ اسلام کے عہد اول میں بیت المال کے نظم کے ذریعہ جس وسیع پیمانہ پر فقراء و مساکین، نادار و معذور، بیمار و مقروض کی مالی اعانت اور ان کے و دیگر کمزور طبقہ کے لوگوں کے سماجی تحفظ کا اہتمام کیا گیا تھا اس سے ریاست کے غیر مسلم باشندے یا ذمی محروم نہیں تھے بلکہ جس طرح غربت و افلاس کا مارا، ناگہانی مصائب کا شکار یا ایک مفلوک الحال مسلمان کے لیے بیت المال سہارا بنتا تھا اسی طرح ایک غریب و نادار اور معذور ذمی کے لیے بھی بیت المال کا دروازہ کھلا ہوا تھا اس کی ایک قطعی شہادت ممتاز فوجی جنرل حضرت خالد بن ولیدؓ اور اہل حیرہ کے مابین اس معاہدہ سے فراہم ہوتی ہے جو خلافت صدیقی میں انجام پذیر ہوا، اس معاہدہ کی ایک اہم دفعہ یہ تھی کہ اگر کوئی ذمی بوڑھا ہو جائے اور اس میں کام کرنے کی سکت باقی نہ رہے یا کسی آفت کے سبب وہ افلاس کا شکار ہو جائے یہاں تک کہ اس کے ہم مذہب اسے خیرات و عطیہ دینے لگیں تو نہ صرف یہ کہ اس پر سے جزیہ ساقط کر دیا جائے گا بلکہ اس کی اور اس کے اہل و عیال

کی کفالت بیت المال کے ذمہ ہوگی۔[۲۴] حضرت عمرؓ کا یہ واقعہ بہت مشہور ہے کہ انھوں نے ایک بوڑھے ذمی کو بھیک مانگتے ہوئے دیکھا تو اسے گھر لے آئے اور کچھ عطا کیا۔ اس کے بعد بیت المال کے نگراں کو طلب کیا اور بوڑھے وکمزور ذمیوں کا خاص خیال رکھنے کی ہدایت کی اور فرمایا کہ یہ سراسر ناانصافی ہوگی کہ جوانی کی حالت میں ذمیوں سے جزیہ وصول کیا جائے اور بڑھاپے میں انھیں بے سہارا چھوڑ دیا جائے۔[۲۵] مزید براں امام ابویوسف کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کی مردم شماری کرا کے بیت المال سے ان کے لیے عطایا و وظائف مقرر کیے اسی طرح ذمیوں میں سے ناداروں وضرورت مندوں کے لیے بیت المال سے مالی اعانت کی فراہمی اور روزینہ جاری کرنے کا اہتمام کیا۔[۲۶] اس سے اہم یہ کہ حضرت عمرؓ زکوٰۃ وصدقات کے مصارف کی آیت "انما الصدقات للفقراء والمساکین" میں مساکین کا مصداق اہل کتاب کے غربا وناداروں کو قرار دیتے تھے۔[۲۷] گرچہ اس مسئلہ میں فقہا متحد الخیال نہیں ہیں لیکن اس پر عام طور پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ صدقات واجبہ کے علاوہ بیت المال کے محاصل سے جس طرح مسلمانوں کی ضروریات وابستہ ہیں اسی طرح غیر مسلمین کی حاجات بھی ان سے پوری کی جاسکتی ہیں۔ یہاں یہ وضاحت بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگی کہ امام اعظم وامام محمد کے قول کے مطابق زکوٰۃ وعشر کے علاوہ تمام صدقات واجبہ ونافلہ (مثلاً صدقۂ فطر ونذر وغیرہ) ذمی فقراء کو دیئے جاسکتے ہیں۔[۲۸] اس کے علاوہ اسلام میں سماجی تحفظ کی فراہمی اور معاشرتی حقوق کی تکمیل میں مسلم وغیر مسلم میں عدم امتیاز کا ثبوت اس سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ فوج کی نقل وحرکت یا حکومت کے کسی دوسرے اقدام کی وجہ سے فصل کی تباہی کی صورت میں بیت المال ذمیوں کے نقصان کی تلافی کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔[۲۹] اسی طرح ایک ذمی کے مال چوری ہوجانے یا اس کے املاک کے تلف ہونے پر وہی قوانین نافذ ہوتے تھے جن پر ایک مسلم کی نسبت سے اس طرح کی صورت حال میں عمل کیا جاتا تھا۔[۳۰] واقعہ یہ ہے کہ فقراء ومساکین کی اعانت اور اہل حاجات کی حاجت روائی میں بیت المال مسلم و غیر مسلم کے مابین کوئی فرق وامتیاز روا نہیں رکھتا تھا اور پھر جب اسلام میں صدر ریاست کی ایک اہم ذمہ داری یہ قرار دی گئی ہے کہ وہ اس بات کا اہتمام کرے کہ اس کے حدود ریاست میں ایک شخص بھی محروم المعیشت نہ رہے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ اس ذمہ داری کی انجام دہی میں اہلِ مملکت میں کوئی امتیاز قائم کرے۔

مذکورہ مباحث سے یہ بات یقیناً ابھر کر سامنے آتی ہے کہ معاشرہ کے کمزور و بے کس،

نادار و معذور افراد کے لیے بیت المال ایک مضبوط سہارا اور بہترین مددگار ثابت ہوتا تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونا چاہئے کہ بیت المال بلا لحاظ امیر و غریب ہر وقت لوگوں کی پشت پر ایک مددگار کی حیثیت سے موجود رہتا تھا، بیماری و ضعیفی، ناگہانی آفات و مصائب اور عام احتیاج ہر صورت میں یہ دستگیری کرتا تھا۔ اور اس کی موجودگی میں نہ تو بینک ڈپازٹ کی ضرورت پڑتی اور نہ کسی انشورنس پالیسی کی احتیاج ہوتی۔ بہر حال اس کا یہ مطلب نہیں کہ بیت المال کی بینکنگ سرگرمیاں محض عطایا و وظائف کی تقسیم تک محدود تھیں یا اس سے مقصود ایک ایسے معاشرہ کو پروان چڑھانا تھا جس کے افراد کا گزر بسر بیت المال کے داد و دہش پر موقوف ہو واقعہ یہ ہے کہ اسلام بیت المال کے ذریعہ ایک ایسے معاشرہ کی تعمیر چاہتا ہے جن میں لوگوں کو پوری طرح سماجی تحفظ اور فکر فردا سے نجات حاصل ہو اور سب سے اہم یہ کہ انھیں مستقبل کے ممکنہ خطرات سے دفاع کا سامان فراہم ہو، درحقیقت بیت المال وظیفہ خوری یا مفت خوری کو بڑھاوا نہیں دیتا بلکہ معاشی زندگی میں تگ و دو کی ہمت افزائی کرتا ہے اور اس کے لیے لوگوں کو وسائل فراہم کرتا ہے تاکہ وہ اپنے ذرائع معاش کو ترقی دے سکیں مزید براں بیت المال خود اپنے زیر نگرانی بھی زراعت و تجارت اور صنعت و دستکاری جیسے معاشی ذرائع کو فروغ دیتا ہے تاکہ لوگوں کو خوشحالی و فارغ البالی نصیب ہو سکے۔

انفرادی و کاروباری ضروریات کے لیے وسائل کی فراہمی

دور حاضر کی بینکنگ سرگرمیوں میں مختلف مقاصد کے لیے قرض کی صورت میں مالی امداد کی فراہمی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے، نجی و کاروباری دونوں قسم کی ضروریات کے لیے موجودہ بینک مالی فنڈ فراہم کرتے ہیں حکومتوں کے اپنے دعوے کے مطابق اس سے مقصود عوام بالخصوص کمزور طبقے کے لوگوں کی معاشی ترقی کا اہتمام ہوتا ہے۔ لیکن یہ بینک اس سہولت کی فراہمی کے عوض سود کی صورت میں اصل رقم سے ایک طرح کی منفعت حاصل کرتے ہیں جس کی شرح قرض کی نوعیت اور مدت ادائیگی کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ تاریخی ماخذ کے مطالعہ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ صدر اول کی اسلامی ریاستوں کے تحت بیت المال یہ بینکنگ شغلہ اس سے بہتر طور پر انجام دیتا تھا وہ نہ تو قرض کی اصل رقم پر کچھ اضافہ کا مطالبہ کرتا تھا اور نہ صارفین کی ضرورت سے ناجائز فائدہ اٹھاتا تھا یہ اسلام کی بہت بڑی خوبی ہے کہ اس نے اگر سود کے لین دین کو حرام قرار دیکر

سودی قرض کا دروازہ بند کیا تو دوسری جانب "قرض حسنہ" کے فضائل وبرکات بیان کرکے اس کی ترغیب دی[۳۱] تاکہ آپس میں ایک دوسرے کی قرض کی ضروریات پوری ہوتی رہیں اور اس سے اہم یہ کہ خود حکومت کے ذریعہ اس ضرورت کی تکمیل کا اہتمام کیا گیا اور صدر ریاست کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ وہ بیت المال کے وسائل سے عوام کو یہ سہولت بہم پہونچائے۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں بیت المال کی کارکردگی کے تفصیلی مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مقروضوں کی مالی اعانت کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے مخصوص فنڈ سے لوگوں کو بوقت ضرورت قرض بھی فراہم کرتا تھا، عوام وخواص یا حکومت کے متعلقین بھی اس سہولت سے فیضیاب ہوتے تھے۔[۳۲] بلاذری کے بیان کے مطابق اس وقت والیوں وگورنروں کی جانب سے بیت المال سے قرض حاصل کرنے کا عام دستور تھا[۳۳] بعض جدید اسکالرس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ لوگ اپنی تنخواہوں کی ضمانت پر بیت المال سے قرض لیتے تھے،[۳۴] لیکن تاریخی ماخذ سے اس کا کوئی ثبوت نہیں مل پایا ہے، بہرحال اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ مرکزی وصوبائی دونوں بیت المال سے خواص کے علاوہ عوام کو بھی اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے قرض کی سہولت مہیا ہوتی تھی، مزید براں اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ قرض کی ادائیگی کو یقینی بنانے کے لیے بیت المال کے افسران قرض لینے والوں سے تحریری وثیقہ جات یا تمسکات حاصل کرتے تھے۔[۳۵]

تجارتی قرض

یہاں یہ ذکر خاص اہمیت کا حامل ہے کہ بیت المال نہ صرف یہ کہ نجی ضروریات کے لیے بطور قرض رقوم فراہم کرتا تھا بلکہ پیداآور اغراض اور کاروباری مقاصد کے لیے بھی قرض کی صورت میں مالی مدد مہیا کرتا تھا، اس ضمن میں خاص طور سے وہ تجارت وزراعت کی ترقی کے لیے لوگوں کو اپنے وسائل سے استفادہ کا موقعہ دیتا تھا اس لیے کہ اس وقت یہی معیشت کے سب سے اہم ذرائع تھے اور انھیں کی توسیع وترقی میں عوام کی معاشی فلاح وبہبود مضمر تھی بیت المال تجارتی مقاصد کے لیے دو طریقہ سے مالی فنڈ فراہم کرتا تھا، یا تو وہ تاجروں کو عام قرض کی صورت میں رقوم مہیا کرتا اور بغیر کمی بیشی کے اصل رقم ان سے واپس لیتا یا وہ تاجروں کو مضاربت کے اصول پر سرمایہ عطا کرتا اور اصل رقم کے علاوہ باہمی سمجھوتہ کے مطابق ان کے نفع ونقصان میں شریک ہوتا، ماخذ سے دونوں قسم کے قرض کی مثالیں ملتی ہیں۔ یہ بخوبی معلوم

حضرت عمرؓ کا خاص مشغلہ تجارت تھا جو خلافت کے بعد بھی جاری رہا۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے ایک بار تجارت کے مقصد سے حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے قرض لینا چاہا تو انھوں نے عرض کیا کہ "آپ بیت المال سے کیوں نہیں لے لیتے۔ خلیفہ نے احتیاط کے تقاضا سے اس تجویز کو قبول کرنے سے انکار کر دیا[۳۲]۔ خلیفہ کے انکار کے باوجود اس روایت سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیت المال سے تجارتی قرض کے حصول کا رواج موجود تھا، مزید براں ابن سعد ہی کی ایک دوسری روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت ان کے ذمہ بیت المال کا اسی ہزار درہم قرض واجب الادا تھا[۳۳]۔ ایک خیال یہ ہے کہ خلیفہ نے یہ قرض تجارت کے لیے حاصل کیا تھا۔ بیت المال سے تجارتی قرض کے حصول کا ایک واضح ثبوت ہند بنت عتبہ کے واقعہ سے ملتا ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور یہ درخواست کی کہ انھیں بیت المال سے چار ہزار درہم عطا کیے جائیں تاکہ وہ اس کے ذریعہ تجارت کر سکیں انھیں مطلوبہ رقم حاصل ہوئی جسے انھوں نے تجارت میں لگایا لیکن کچھ ایسا اتفاق کہ انھیں اس میں خسارہ ہوا۔ قرض کی واپسی کے وقت انھوں نے خسارہ کا ذکر کر کے کچھ رعایت چاہی لیکن خلیفہ نے یہ کہہ کر ان سے پوری رقم وصول کی کہ میرا مال ہوتا تو میں کچھ رعایت کرتا لیکن مسلمانوں کے اس مال (بیت المال) میں سے ایک حبہ بھی نہیں چھوڑ سکتا[۳۴]۔ اس کے علاوہ حضرت عثمانؓ کے دور میں کوفہ کے بیت المال سے حضرت سعد بن وقاص اور حضرت ولید بن عقبہ کے قرض لینے کی روایتیں بہت مشہور ہیں[۳۵]۔ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرض بھی تجارتی مقصد سے حاصل کیے گئے تھے۔ بیت المال سے تاجروں کو قرض لینے کی جو آسانیاں فراہم تھیں اس کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ وہ ایک بیت المال سے قرض حاصل کر کے کسی دوسرے مقام پر خرید و فروخت کے بعد مقامی بیت المال میں قرض کی رقم واپس کر سکتے تھے۔ یہ رقم وہاں اس بیت المال کے حساب میں درج ہو جاتی تھی جس سے انھوں نے اصلاً قرض حاصل کیا تھا، اس سے خرید و فروخت کے معاملات اور تجارتی کاروبار میں جو سہولت ہوتی تھی وہ بالکل واضح ہے۔ جہاں تک بیت المال سے مضاربت کے اصول پر سرمایہ کی فراہمی کا سوال ہے اس کی ایک کھلی ہوئی شہادت اس واقعہ سے ملتی ہے کہ عہدِ فاروقی میں ایک بار حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ اور عبید اللہ ابن عمرؓ عراق کی ایک فوجی مہم سے واپس ہو رہے تھے بصرہ کے گورنر ابو موسیٰ اشعری کچھ رقم مدینہ مرکزی بیت المال کو بھیجنا چاہتے تھے اس کے لیے انھوں نے یہ طریقہ اختیار کیا

یہ رقم ان دونوں کو یہ کہہ کر بطور قرض دیا کہ وہ راستہ میں اس کے ذریعہ سے تجارت کریں اور مدینہ پہنچ کر اصل رقم بیت المال میں جمع کردیں، انھوں نے اس رقم کے ذریعہ نفع بخش تجارت کی اور جب خلیفہ کو اصل رقم دینا چاہا تو انھوں نے اسے قرض کے بجائے مضاربت کا معاملہ تسلیم کیا اور ان کے نفع میں سے نصف مال بیت المال کے حق میں وصول کیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ گورنر نے یہ رقم مضاربت کے طور پر نہیں فراہم کی تھی لیکن قابل غور امر یہ ہے کہ اگر یہ معمول بہ نہ ہوتا تو حضرت عمرؓ قطعاً معاملہ کی اس نوعیت کو تسلیم نہ کرتے اور نہ اس کے مطابق اقدام کرتے۔

زرعی قرض

اس دور میں تجارت کے ساتھ ساتھ زراعت کے فروغ سے بھی عوام کی معاشی ترقی وابستہ تھی اسی لیے کسانوں کی فلاح وبہبود اور ان کی خوشحالی کا اہتمام ریاست کی معاشی پالیسی کا ایک اہم جز تھا۔ تاجروں کے علاوہ ان کی مالی اعانت اور قرض کی صورت میں ان کے لیے وسائل کی فراہمی بیت المال کے دائرۂ کار میں شامل تھی۔ مورخین کے بیانات سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلی صدی ہجری میں بیت المال سے کسانوں کو نہایت وسیع پیمانہ پر قرض مہیا ہوتا تھا تاکہ وہ اپنے وسائل زراعت کو ترقی دے کر زراعتی پیداوار بڑھا سکیں یا پھر ان پر کوئی مالی بار ہو تو وہ اسے ہلکا کرسکیں۔ بیت المال کے زراعتی قرض سے لوگ کس حد تک مستفید ہوتے تھے اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا تھا کہ اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک (۷۰۵ - ۷۱۵ء) کے دور میں صرف عراق میں وہاں کے گورنر حجاج بن یوسف کے ذریعہ بیت المال کی جانب سے کسانوں کو تقریباً دوملین درہم بطور قرض دیے گئے۔ صاحب کتاب الوزراء الجہشیاری پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۷۵۰ - ۷۵۴ء) کے حالات میں ذکر کرتے ہیں کہ رے کے علاقہ میں ایک شخص ایک بڑی زرعی جانداد کا مالک تھا لیکن اتفاقی طور پر پیداوار کے تلف ہوجانے کی وجہ سے وہ خراج کی ادائیگی کے قابل بھی نہ رہا۔ وزیر ابوعبیداللہ کی ہدایت پر مقامی افسر مالیات نے نہ صرف یہ کہ ایک سال کا خراج اس سے ساقط کردیا بلکہ اسے بیت المال سے دو لاکھ درہم قرض بھی دیا تاکہ وہ اپنی بحرانی حالت پر قابو پاسکے، یہ قرض دو سال بعد واجب الادا تھا۔ ایک دوسرے عباسی خلیفہ معتضد (۸۹۲ - ۹۰۲ء) کے بارے میں بعض مآخذ سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ ان کے عہد میں کاشتکاروں کو قرض کی صورت میں مالی مدد مہیا ہوتی تھی تاکہ

وہ اس کے ذریعہ بیج اور آلات زراعت کا اہتمام کر سکیں[۱۱]۔ مزید براں خلیفہ مقتدر (۹۰۸-۹۳۲ء) کے وزیر علی بن عیسیٰ کا یہ معمول عام طور پر تاریخی کتب میں مذکور رہا ہے کہ وہ غریب کسانوں کو حکومت کے وسائل سے بیج مہیا کرتے تھے اور فصلوں کی کٹائی کے وقت ان کی وصولی کرتے تھے[۱۲]۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں گرچہ بیت المال کا ذکر نہیں لیکن قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مالی اعانت بیت المال سے فراہم کی گئی ہوگی۔ یہاں یہ تذکرہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کسانوں کو قرض کی سہولت مہیا کرنے میں بیت المال مسلم وغیر مسلم کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتا تھا۔ اس کے ثبوت میں کتاب الاموال کے حوالے سے یہ ذکر کافی معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے عراق کے گورنر عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کو صاف لفظوں میں یہ ہدایت بھیجی تھی کہ وہاں کے بیت المال میں انتظامی امور اور ضروری مصارف کی تکمیل کے بعد جو کچھ بچ رہے اس میں سے غیر مسلم کاشتکاروں کو قرض دیا جائے تاکہ وہ اپنی زراعت کو ترقی دیں[۱۳]۔ مذکورہ تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ عہد اسلامی میں بیت المال سے تاجروں و کسانوں کو قرض دینے کا عام دستور تھا، گرچہ یہ صراحت نہیں ملتی کہ اس قرض کے لین دین کے کیا اصول و ضوابط تھے البتہ بعض حوالوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ بیت المال سے یہ قرض کسی نہ کسی قسم کی ضمانت پر ملتا تھا اور اس کی واپسی کی مدت پہلے سے طے شدہ ہوتی تھی۔

پیداآور مقاصد کے لیے جمع شدہ سرمایہ کا استعمال

عوام کی معاشی ترقی کے اہتمام اور ان کی خوش حالی کا سامان فراہم کرنے میں بیت المال کی سرگرمیاں محض قرض کی صورت میں مالی امداد بہم پہونچانے تک محدود نہ تھیں بلکہ یہ خود اپنے وسائل بھی ذرائع معاش کی توسیع و ترقی کے لیے براہ راست استعمال کرتا تھا۔ بیت المال کا اپنے اخراجات سے آبپاشی کا اہتمام کرنا اور اس کے ذرائع کو وسعت دینا اسی ضمن میں آتا ہے۔ زراعت کی ترقی میں آبپاشی کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ اسلامی ریاستوں کا شروع ہی سے یہ دستور رہا ہے کہ وہ نہروں کی تعمیر و مرمت میں بیت المال کے وسائل بالخصوص خراج کی آمدنی صرف کرتی تھیں، خلیفۂ دوم حضرت عمرؓ کے زمانہ ہی سے اس کی عملی مثالیں ملتی ہیں[۱۴] جن کی تفصیلات میں جانے کا یہاں موقع نہیں ہے البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی ریاست کے فلاحی کاموں میں ذرائع آبپاشی کی فراہمی کو ایک

خاص اہمیت حاصل تھی، اس کا ثبوت اس سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ خلیفہ ہارون رشید کے نام قاضی ابویوسف کے نصائح و مشوروں میں اس کا خصوصی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ قاضی موصوف خلیفہ کو مخاطب کرتے ہوئے یہ صلاح دیتے ہیں کہ اگر اہلِ بصیرت و تجربہ کار اشخاص کی رائے میں کسی علاقہ کی قدیم نہر کی تعمیر سے پیداوار میں اضافہ کا امکان ہو تو بلا توقف بیت المال کے مصارف سے ان نہروں کی مرمت کا اہتمام کریں۔ مزید براں اگر اہلِ سواد کی ان بڑی نہروں کی کھدائی یا صفائی کی ضرورت درپیش ہو جن کا تعلق دجلہ و فرات سے ہے تو اس کام میں جو مصارف بھی ہوں وہ نصفاً نصفاً اہل خراج و بیت المال دونوں پر منقسم ہوں گے، لیکن اگر دجلہ و فرات یا دوسری نہروں و دریاؤں پر پانی جاری ہونے کی جگہ کسی تعمیر کی ضرورت ہو (جس سے آبپاشی کے کام میں آسانی ہو) تو اس کا پورا خرچ بیت المال کے ذمہ ہوگا[۳۳]۔ مزید براں اس وقت افتادہ و بنجر زمینوں کو قابلِ کاشت بنانے کے لیے بھی بیت المال کے وسائل بروئے کار لائے جاتے تھے۔ صدرِ ریاست یا سربراہِ مملکت کی ذمہ داریوں میں یہ اہتمام بھی شامل تھا کہ "صوافی" یا بیت المال کی مملوکہ آراضی کا کوئی حصہ بیکار نہ پڑا رہے بلکہ اسے قابلِ کاشت بنا کر آباد کیا جائے یہی وجہ ہے کہ ریاست ان کی آبادکاری کے لیے ہر ممکن کوشش کرتی تھی اور اس کے لیے جو مختلف طریقے معمول بہ تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ ریاست بیت المال کے وسائل سے بیج اور آلاتِ زراعت مہیا کرتی تھی خود اپنی نگرانی میں ان کی کاشت کراتی تھی، خلافت راشدہ اور بعد کے دور میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں[۳۴] اور خود فقہاء کرام نے جس تفصیل سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اس سے بھی یہی ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ بیت المال کے خرچ پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی۔ اپنے اموال و املاک کو پیداآور مقاصد کے لیے استعمال میں بیت المال کے حد درجہ اہتمام پر یہ امر بھی دال ہے کہ وہ آراضی غیر موروثہ و یتامیٰ کی آبادکاری میں بھی گہری دلچسپی رکھتا تھا جو محض عارضی طور پر اس کی نگرانی یا نگہداشت میں رہتی تھیں[۳۵]۔ ان باتوں سے ایک اہم نکتہ یہ سامنے آتا ہے کہ اس دور کی حکومتیں بیت المال کے باقی ماندہ وسائل کو نفع بخش کاموں یا پیداآور مقاصد کے لیے استعمال کرتی تھیں جیسا کہ موجودہ دور میں بینک اپنے جمع شدہ سرمایہ یا بینکنگ منافع کو صنعت و تجارت یا دوسرے پیداآور کاروبار میں لگاتے ہیں اور اپنی آمدنی میں مزید اضافہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ بیت المال کے وسائل کو نفع آور کاروبار میں استعمال کرنا نہ صرف اس کی آمدنی میں اضافہ کا باعث تھا بلکہ یہ عام لوگوں کی معاشی ترقی و خوشحالی کا بھی سبب بنتا تھا۔

کاروباری لین دین اور ارسال زر کے لیے اعتباری تمسکات کا اجرا

عصر حاضر کی اہم و مقبول بینکنگ سرگرمیوں میں چیک اور ڈرافٹ کا اجرا بھی شامل ہے نجی ضروریات، تجارتی کاروبار اور سرکاری کام کاج کے لیے ایک مقام سے دوسرے مقام تک بحفاظت رقوم کی منتقلی اور مقامی طور پر باہمی لین دین میں اس سے جو مدد ملتی ہے وہ بدیہی ہے۔ موجودہ بینکوں کی یہ مصروفیات اتنی عام اور وسیع ہو گئی ہیں کہ آج شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو ان سے فائدہ نہ اٹھاتا ہو یا ان کے دائرہ سے اپنے آپ کو خارج کر سکتا ہو، اس میں شبہ نہیں کہ ارسال زر کے ذرائع اور باہمی لین دین کے طریقوں کی توسیع و ترقی جدید دور کا فیض ہے لیکن تاریخی حقائق کی روشنی میں اس سے انکار مشکل ہے کہ زر نقد کے بجائے "اعتباری تمسکات" کے ذریعہ ادائیگی یا رقوم کی منتقلی کا سلسلہ زمانہ قدیم سے جاری ہے۔ یہ اور بات ہے کہ تہذیب و تمدن میں ترقی اور انسانی تحقیق و تجربہ کے مطابق اس کے طریقہ اور اصطلاح میں فرق رونما ہوتا رہا ہے۔ دور دراز مقام تک راستہ کے خطرات سے مامون رہتے ہوئے نقد کو منتقل کرنے یا بھیجنے کا مسئلہ ہر زمانہ میں درپیش رہا ہے، اس کے حل کے لیے موجودہ دور میں بینک ڈرافٹ، چیک، پوسٹل آرڈر و منی آرڈر کے طریقے رائج ہیں۔ قدیم دور میں یہ کام تاجروں اور صرافوں یا انفرادی بنک کاروں کے ذریعہ انجام پاتا تھا۔ اس کی سادہ سی صورت یہ تھی کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شہر میں اپنی کچھ رقم بھیجنا یا منتقل کرنا چاہتا تو وہ کسی مقامی تاجر کے پاس یہ رقم جمع کر دیتا اور وہ تاجر اسے ایک تحریری وثیقہ حوالہ کر دیتا اور اس کے ذریعہ وہ یا اس کا نامزد شخص مطلوبہ شہر میں اس تاجر کے نمائندے یا شریک کار سے وہ رقم وصول کر لیتا۔ تاریخی شواہد کی روشنی میں اس دعویٰ میں کوئی تکلف نہیں محسوس ہوتا کہ عرب میں ماقبل اسلام یہ طریقہ رائج تھا اور ظہور اسلام کے بعد بھی اس پر عمل جاری رہا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی بابت روایتوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ مکہ میں مسافروں و تاجروں کی نقد رقوم جمع کر لیتے تھے اور کوفہ یا بصرہ میں (جہاں ان رقوم کی منتقلی مطلوب ہوتی تھی) ان کی ادائیگی کے لیے اپنے شرکاء تجارت یا نمائندوں کے نام خط لکھ دیا کرتے تھے[1] ارسال زر کے اس سادہ طریقہ کو بعد میں اور ترقی دی گئی اور عام تاجروں کے بجائے ان کا ایک مخصوص طبقہ انفرادی بنک کار کی حیثیت سے اس کام میں مصروف ہوا اور یہ طریقہ کچھ اصول و ضوابط کے تحت منضبط ہو کر "سفتجہ" کی خاص اصطلاح سے مشہور ہوا[2]۔ بلاشبہ اُس دور میں سفتجہ (جسے دور جدید کی اصطلاح میں

ٹریولنگ چیک، بینک ڈرافٹ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے) کے طریقہ کو قابل عمل بنانے اور اسے رواج دینے میں تاجروں اور صرافوں نے کلیدی رول ادا کیا لیکن اس ضمن میں بیت المال نے جو خدمات انجام دیں انھیں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ مرکز کے ساتھ صوبوں میں بھی بیت المال کا نظم قائم تھا، مرکزی و صوبائی بیت المال کے علاوہ خود صوبوں کے بیت المال کے مابین لین دین کے روابط جاری رہتے تھے۔ اس کے لیے بالعموم سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا جیسا کہ معاصر مورخین اور سیاحوں کے بیانات سے واضح ہوتا ہے بیت المال کے مقررہ اصول کے مطابق صوبائی بیت المال کے لیے یہ ضروری ہوتا تھا کہ وہ باقی ماندہ یا فاضل رقوم مرکزی بیت المال کو ارسال کریں۔ گرچہ اس مقصد کے لیے سفتجہ کے استعمال کا ثبوت اموی دور ہی سے ملتا ہے[۵۱] لیکن صوبوں کے مختلف علاقوں سے اس کے صدر مقام اور پھر صوبوں سے مرکز محاصل کی فاضل رقوم بھیجنے کے لیے وسیع پیمانہ پر اس طریقہ پر عمل آوری عباسی دور کی یادگار ہے' اس کے ثبوت میں یہاں چند مثالیں دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ صاحب کتاب الوزراء ہلال الصابی کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خلیفہ مقتدر کے ایک وزیر محمد بن عبید اللہ خاقانی اپنی اس کوتاہی کی وجہ سے معزول ہوئے کہ وہ صوبوں سے موصول ہونے والے سفتجہ کے کاغذات پر فوری توجہ نہیں دیتے تھے اور یہ کاغذات کئی کئی روز تک یوں ہی بند پڑے رہتے تھے[۵۲] اسی ماخذ سے مذکورہ وزیر کے جانشین علی بن عیسی کی بابت یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ انھوں نے جہابذ (واحد جہبذ) یا انفرادی بنک کاروں سے حکومت کو ہر مہینہ بطور قرض دس ہزار دینار فراہم کرنے کے لیے سمجھوتہ کیا اور ضمانت کے طور پر ان سفتجات (Bills of exchange) کو پیش کیا جو صوبوں (کے بیت المال) سے وصول ہوئے تھے لیکن ان کے عوض نقد حاصل کرنے کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی تھی[۵۳] مشہور مورخ و سیاح مسکویہ نے دسویں صدی عیسوی کی ابتدا کے حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ شہادت دی ہے کہ بغداد کے مرکزی بیت المال میں فارس، اصفہان، اہواز اور دوسرے صوبوں سے محاصل کی کثیر رقوم سفاتج کی صورت میں بھیجی گئی تھیں جو اس وقت وہاں موجود تھیں[۵۴]۔ اس کی مزید وضاحت مسکویہ کے اس بیان سے ملتی ہے کہ ۹۲۵ء میں مرکزی بیت المال نے مصر و شام سے محاصل کی مد میں ایک لاکھ سینتالیس ہزار دینار سفتجہ کے ذریعہ وصول کیے[۵۵]۔ اس کے علاوہ عباسی دور میں صوبوں سے مرکز ارسال رقوم کے لیے سفتجہ کے کثرت استعمال یا رواج پر اس امر سے بھی دلیل فراہم کی جا سکتی ہے کہ صوبوں سے مرکز سفتجہ کے کاغذات بھیجنے کے

لیے مخصوص افسر مقرر کیے جاتے تھے جو "فیج" کے نام سے جانے جاتے تھے۔[57] اور سفتجہ سے متعلق امور کی انجام دہی کے لیے مرکزی حکومت یا دربار خلافت کے اپنے بنک کار ہوتے تھے جو "جہابذۃ الحضرۃ" کے لقب سے معروف تھے۔[58]

بیت المال کے بینکنگ اعمال میں زر نقد کے بجائے حوالہ یا چک کی صورت میں ادائیگی کا طریقہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اس کے استعمال کی مثالیں بہت زیادہ نہیں ملتیں لیکن اس کے قطعی شواہد موجود ہیں کہ عطایا و وظائف اور فوجی مشاہرہ کی ادائیگی کے لیے اموی و عباسی عہد خلافت میں کبھی کبھار یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا۔[59] آخر میں بیت المال کے ایک اور بینکنگ مشغلہ کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ ہے حکومت کی جانب سے جاری ہونے والے سکوں کی نگرانی۔ ابتداءً یہ کام محض کھرے و کھوٹے سکوں کی تمیز اور خراب و بیکار کے الگ کرنے و بیچنے تک محدود تھا۔[60] لیکن ڈاکٹر صالح احمد العلی کی تحقیق کے مطابق بعد میں ریاست کے جملہ سکوں کے ڈھالنے اور ان کے اجراء کی دیکھ بھال بیت المال کے مشاغل کا ایک جز بنا۔[61]

اوپر کے مباحث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا خلاف واقعہ نہ ہوگا کہ بیت المال کی سرگرمیاں ریاست کے صرف مالی وسائل کی نگرانی یا دیکھ بھال تک محدود نہ تھیں بلکہ اس کے دائرۂ کار میں خالصتہً بینکنگ نوعیت کے مختلف امور شامل تھے، بلاشبہ اصلاً یہ مسلمانوں کے اجتماعی اموال کے ایک "مخزن یا محفوظ مقام" کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ لیکن اسلامی ریاست کے نظم و نسق میں وسعت اور تہذیبی و ثقافتی اداروں کی ترقی کے ساتھ اس کے مشاغل میں تنوع پیدا ہوا اور اس کی سرگرمیوں کا دائرہ یہاں تک وسیع ہوا کہ معاشرہ کے کمزور و پسماندہ لوگوں کی کفالت کا انتظام، عمومی طور پر سماجی تحفظ (Social Security) کے حصول کا اہتمام، زراعت و تجارت اور معیشت کے دیگر ذرائع کی توسیع کے لیے مالی وسائل کی فراہمی، پیدا آور مقاصد کے لیے جمع شدہ سرمایہ کا استعمال، دور دراز مقامات تک ارسال زر کے محفوظ ذرائع اور زر نقد کے بجائے "اعتباری تمسکات" کی صورت میں ادائیگی کے طریقوں کا فروغ اور سکوں کے اجراء و تبادلہ کی نگرانی جیسے امور بیت المال کی اہم مصروفیات کا حصہ بنے، اسی لیے بعض مستشرقین بھی اس حقیقت کے معترف ہیں کہ یورپ میں بینکنگ نظام کی نشو و نما عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے یہاں اس نوعیت کے اپنے نظام کی توسیع و ترقی کی مرہون منت ہے۔[62] بینکنگ نظام کی ترقی میں بیت المال کے اثرات سے قطع نظر عوام کی معاشی ترقی کے اہتمام اور ریاست کے فلاحی منصوبوں کو بروئے کار لانے

میں اس نے جو خدمات انجام دیں وہ بھی اپنی جگہ پر مسلم اور کافی اہم ہیں۔

Accession Number 121877
Date 11.12.87

حواشی و مراجع

۱؎ *See article on "Bank and Banking" in the New Encyclopaedia Britannica, 15th ed I, P. 793; International Encyclopaedia of Social Sciences. Macmillan Co. 1968, PP. 513-15*

۲؎ دیکھئے سنن ابی داؤد، مطبع مجیدی، کانپور ۱۹۲۶ء (کتاب الخراج والفئی والامارہ : باب فیما یلزم الامام من امر الرعیہ والاحتجاب عنہم) ۲/۵۳؛ مسند ابی عوانہ، دائرۃ المعارف، حیدر آباد، ۱۳۶۳ھ ۱۳۲/۱؛ اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں راقم الحروف کا مضمون "اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ" تحقیقات اسلامی، جلد ۳، شمارہ ۳ (جولائی-ستمبر ۱۹۸۴ء) ص ۶۵ - ۸۹

۳؎ ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط، مطبعہ سعادہ مصر، ۱۳۲۴ھ، ۱۸/۳؛ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مطبع سعادہ، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۱۸۸ ۴؎ السرخسی، محولہ بالا، ۳/۱۸

۵؎ صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب للہ خمسہ وللرسول؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت، ۱۹۵۷ء، ۱/۵۰۳، ابو عبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال (اردو ترجمہ عبدالرحمٰن طاہر سورتی) ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، (بغیر سن طباعت) ۱/۴۱۲، ۵۰۵۔

۶؎ سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والفئی، ۲/۵۴

۷؎ ابو جعفر محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرسل والملوک، دار المعارف، القاہرہ، ۱۹۶۱ء، ۲/۵۵۴-۵۵۵ الماوردی، ص ۱۶۱

۸؎ صحیح بخاری، کتاب النفقات، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترک کلا او ضیاعا فالی۔ کتاب الاموال ۱/۳۹۹۔ تاریخ الیعقوبی، بیروت، ۱۹۶۰ء۔ ۲/۱۵۳-۱۵۴۔

۹؎ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۷ء، ۳/۲۹۵-۳۰۵۔ تاریخ طبری، ۴/۲۰۹-۲۱۲، احمد بن یحییٰ البلاذری، فتوح البلدان، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۶۳۵-۶۶۳، کتاب الاموال، ۱/۳۸۷-۴۰۸، ابو یوسف کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۵۲ھ، ص ۴۴-۴۵

کتاب الاموال، ۱/۴۰۹ - ۴۱۰، البلاذری، ص۶۲۵ نیز حفظ الرحمٰن سیوہاروی، اسلام کا اقتصادی
، دہلی ۱۹۵۱ء ص۱۲۷ - ۱۲۸

البلاذری، محولہ بالا، ۶۳۱ - ۶۳۲، نیز دیکھئے ابن سعد ۳/ ۲۹۹

کتاب الاموال، ۱/۴۰۰ - ۴۰۱، ۴۱۴ - ۴۱۵، البلاذری، ص۶۳۴، ۶۴۴، ۶۴۶، ابن سعد ۳/۲۹۸

ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۶۵ء، ۵/ ۶۵، ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن عبدالعزیز،
۱۳۳۱ھ، ص۱۰۹ ۱۳ کتاب الاموال، ۱/۴۱۳ - ۴۱۵

محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام کا معاشی نظریہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۵۵ء، ص۵۲

محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظام محاصل (اردو ترجمہ کتاب الخراج ابویوسف) کراچی ۱۹۶۶ء
(مقدمہ مترجم) ص۶۶ کتاب الخراج ص۱۵۱

تاریخ طبری، ۴/۹۸ - ۱۰۰، ابن سعد، ۳/۳۱۰ - ۳۲۴، ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن الخطاب،
مر (بغیر سن طباعت) ص۵۰ - ۵۱ ۱۹ ابن الجوزی، سیرۃ عمر بن الخطاب، ص۵۳

محمد بن محمد ابوحامد الغزالی، التبر المسبوک فی نصائح الملوک، مطبعہ خیریہ، مصر ۱۳۰۶ھ ص۶۱-۶۲

ابن جریر الطبری، تفسیر طبری، دار المعارف، القاہرہ (بلا سن طباعت) ۱۴/ ۳۱۸

البلاذری، ص۶۳۴، الیعقوبی، ۲/ ۱۵۰

السرخسی، ۲/ ۱۸، الماوردی، ص۱۷۸، ہدایہ اولین مطبع یوسفی، لکھنؤ، ۱۳۲۵ھ کتاب اللقیط، ابن
عابدین شامی، رد المحتار علی الدر المختار، مطبعہ میمنیہ، مصر، ۱۳۲۹ھ ۳/۳۲۴، ۳۳۱

ابویوسف، کتاب الخراج، ص۱۴۲

کتاب الاموال، ۱/ ۱۶۸، ابویوسف، کتاب الخراج، ص۱۲۶

بلاذری، ص۱۷۷، ابویوسف، کتاب الخراج، ص۱۲۶، کتاب الاموال، ۱/۱۶۸ - ۱۶۹، نیز دیکھئے
علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، معارف پریس، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء ۲/ ۱۴۳ - ۱۴۴، ۱۸۱

ابویوسف، کتاب الخراج، ص۱۱۹ ۲۸ شامی، رد المحتار (باب المصرف) ۲/ ۶۹-۷۰

۸۲ ہدایہ اولین، کتاب الزکوٰۃ، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز، ص۱۸۷ - ۱۸۸

ابویوسف، کتاب الخراج، ص۱۱۹ ۳۰ ایضاً، ص۱۷۶ - ۱۷۷، الفاروق، ص۱۳۸ - ۱۳۹، ۱۴۳

دیکھئے مثال کے طور پر قرآن کریم، سورہ الحدید: ۱۱، ۱۸۔ تفصیل کے لیے دیکھئے محمد یوسف الدین
اسلام کے معاشی نظریئے۔ حیدرآباد، ۱۹۵۰ء، ص۵۲۲ - ۵۲۳، ص۳۳، ۳۴

سلتہ تفصیل کے لیے دیکھئے محمد یوسف الدین، اسلام کے معاشی نظریئے، حیدر آباد، ۱۹۵۰ء صـ ۵۲۲
۵۲۳، صـ ۲۳۳ - ۲۳۴

سلتہ احمد بن یحیی البلاذری، انساب الاشراف، مکتبۃ المثنیٰ، بغداد، ۵/ ۳۰ - ۳۱

سلتہ اسلام کے معاشی نظریئے، محولہ بالا، صـ ۵۲۳، ۲۳۰

ستہ ابو الفرج الاصفہانی، الاغانی، دار الفکر، بیروت، ۱۹۵۶ء، ۱۳/ ۱۹۶ سلتہ ابن سعد، ۳/ ۲۸

ستہ ایضاً ۳/ ۳۲۸، ۳۵۸، الیعقوبی، محولہ بالا، ۲/ ۱۵۹ ستہ تاریخ طبری، ۴/ ۲۲۱

ستہ تاریخ طبری، ۴/ ۲۵۱، ابن الاثیر ۳/ ۸۲-۸۳، انساب الاشراف ۵/ ۳۰-۳۱ نیز دیکھئے
الدکتور صالح احمد العلی، التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ فی البصرہ، بغداد، ۱۹۵۳ء، صـ ۲۵۳-۲۵۴۔

ستہ امام مالک، موطا مع شرح تنویر الحوالک، مصر، ۱۹۶۹ء، الجزء الثانی (کتاب القراض) صـ ۸۸
المدونہ، القاہرہ، ۱۳۲۴ھ ۳۰/ ۲۵۸۔

سلتہ ابن خردادبہ، کتاب المسالک والممالک، مطبع بریل، لیدن، ۱۹۶۷ء، صـ ۱۵

سلتہ محمد بن عبدوس الجہشیاری، کتاب الوزراء والکتاب، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، صـ ۶۲

سلتہ ابو المحسن بن علی التنوخی، نشوار المحاضرۃ، دمشق، ۱۹۳۰ء، ۸/ ۶۶، عبدالعزیز الدوری تاریخ
العراق الاقتصادی، بغداد، ۱۹۴۸ء، صـ ۴

سلتہ ہلال الصابی، تحفۃ الامراء فی کتاب الوزراء، دمشق، ۱۹۵۸ء، صـ ۳۳۸

ستہ کتاب الاموال، ۱/ ۴۱۵

ستہ بلاذری، صـ ۳۵۱ - ۳۵۳، ابن عبدالحکیم، فتوح مصر، لیدن، ۱۹۲۰ء صـ ۱۶۳-۱۶۶

ستہ ابو یوسف، کتاب الخراج، صـ ۱۰۹ - ۱۱۰

ستہ بلاذری، صـ ۳۸۰ - ۳۸۴، الماوردی، صـ ۱۷۰ - ۱۷۱، یحیٰی بن آدم، کتاب الخراج، القاہرہ ۱۳۴۷ھ
صـ ۶۲-۶۳، تفصیل کے لیے دیکھئے ضیاء الدین الریس، الخراج فی الدولۃ الاسلامیہ، قاہرہ، ۱۹۵۶ء، صـ ۱۴۱

ستہ ابو یوسف، کتاب الخراج، صـ ۱۸۵، محمد بن الحسن الشیبانی، الحجج، لکھنؤ ۱۸۸۸ء صـ ۲۹۸، الماوردی
صـ ۱۷۱ ستہ السرخسی، ۱۴/ ۳۷

سلتہ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں، راقم الحروف کا مضمون "عباسی دور کی انفرادی
بنک کاری پر ایک نظر" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جلد ۴، شمارہ ۳ (جولائی-ستمبر ۱۹۸۵ء صـ ۴۲-۶۰
نیز خاکسار کا دوسرا مضمون "سفتجہ کی فقہی حیثیت" تحقیقات اسلامی جلد ۳، شمارہ ۲ (اپریل-جون ۱۹۸۴ء
صـ ۱۴-۳۲

۵۲؎ الجہشیاری، محولہ بالا، ص۶۶ ۵۳؎ الصابی، محولہ بالا، ص۲۸۶
۵۴؎ ایضاً، ص۹۳ ۵۵؎ مسکویہ، تجارب الامم، آکسفورڈ، سنہ ۲۱-۱۹۲۰ء، ۱/۱۸۷
۵۶؎ ایضاً ص۱۴۶ ۵۷؎ ایضاً ص۱۵۰ ۵۸؎ الصابی ص۹۰-۹۱، ۱۷۷
۵۹؎ لسان العرب ۱۲/۳۳۴، الخوارزمی، مفاتیح العلوم، القاہرہ، سنہ ۱۹۳۰ء ص۳۸، انساب الاشراف ۱۴۳/۷، یعقوبی ۲/۱۵۴، مسکویہ ۳۰/۲۶۱، اغانی ۱۳/۱۹۵-۱۹۶، الجہشیاری، ص۱۹۶، الصابی ص۷۷-۷۸، ۲۶۴-۲۶۵، ۳۳۵-۳۳۶ نیز دیکھئے الدوری، ص۱۷۶-۱۷۹
۶۰؎ تفسیر طبری، مطبعہ میمنیہ، مصر (بلاسن طباعت) ۲۵/۷۲، السرخسی، ۱۴/۸
۶۱؎ دیکھئے صالح احمد العلی، محولہ بالا، ص۲۵۵
۶۲؎ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں، الدکتور صبحی الصالح، النظم الاسلامیہ، نشاتہا وتطورہا۔ بیروت سنہ ۱۹۶۸ء، ص۲۹۷۔

عورت اور اسلام

عورت کے بارے میں اسلام کا کیا نقطۂ نظر ہے؟ خاندان میں ماں، بیوی اور بیٹی کی حیثیت سے اس کا کیا مقام ہے؟ علم وعمل کے میدان میں اس نے کیا خدمات انجام دی ہیں۔ کتاب کا ہندی ترجمہ چھپ چکا ہے۔ انگریزی ترجمہ تیار ہے۔

قیمت 3.50

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

امت مسلمہ کی ذمہ داریوں میں عورت اور مرد دونوں شریک ہیں۔ معاشرہ کی تعمیر میں عورت کی بنیادی اہمیت ہے۔ مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے میں میاں بیوی کے تعاون کی کیا اہمیت ہے؟ دعوتی خواتین کے لیے کیا صفات ضروری ہیں؟ اپنی نوعیت کی مستند کتاب۔

قیمت 3 روپے

ملنے کا پتہ
ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

برصغیر میں اشاعتِ اسلام

(علماء کرام کی مساعی کا ایک تنقیدی تجزیہ)

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

یہ بڑی حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ جس طرح اسلامی فتوحات اور مسلم افواج کی فتح و اقدام کی تاریخ ہمارے مورخوں اور مصنفوں نے دیدہ وری اور دیدہ ریزی کے ساتھ سپرد قلم کی ہے اس طرح اسلام کی توسیع و اشاعت کی تاریخ نگاری پر توجہ نہیں کی گئی۔ خواہ وہ ہمارے قدیم مورخین ہوں یا جدید مصنفین، اس باب میں سبھی کوتاہ قلمی اور تہی دامنی کے شکوہ سنج نظر آتے ہیں۔ ہمارے بہت سے مسلم حکمراں جو اپنے کو اسلام کا علمبردار اور امتِ محمدیہ کا پاسبان بتاتے نہیں تھکتے بلکہ ان میں سے کچھ تو اشاعتِ دین اور دین پناہی کے بلند بانگ دعوے کرتے نظر آتے ہیں[1] لیکن ان کی تبلیغی مساعی اور اشاعت دین کی تاریخی اور ٹھوس تفصیلات بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔ ابتدائی مسلم مصنفین عام طور سے اور علمائے کرام اور اسلامی علوم کے ماہرین خاص کر اس کی چنداں فکر نہیں کرتے تھے کہ دنیا کے مختلف ممالک میں اللہ تعالیٰ کے دین کی توسیع و اشاعت کی تاریخ مرتب کریں یا اپنی کتابوں اور رسالوں میں اس کی تفصیلات رقم کریں۔ حیرت و افسوس تو اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم اس تلخ حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغی مساعی پر ہمارے مورخین و سیرت نگار اتنی توجہ نہیں کرتے جتنی کہ چاہیے تھی اگرچہ تبلیغ دین اور اشاعت اسلام آپ کا فرض اولین اور مطمح حیات تھا لیکن آپ کے سوانح نگار اس کے عوامی ردعمل کا ذکر نہیں کرتے جس نے بالآخر امت مسلمہ کی تشکیل کی تھی۔ اس نوع کی تفصیلات خواہ مکی دور حیات سے متعلق ہوں یا مدنی عہد رسالت سے آپ کی سوانح کے ضمن میں اکا دکا واقعات کی صورت میں ملتی ہیں اور ان سے آپ کے برپا کئے ہوئے اس عظیم الشان سماجی اور مذہبی انقلاب کی قدم بہ قدم اور عہد بہ عہد تشکیل و تعمیر کا علم نہیں ہوتا جس نے اکثر جاہل

اور غیر مہذب عربوں کو عظیم ترین تہذیب کا بانی اور آخری خدائی دین کا علمبردار بنا دیا تھا[2]
ہندوستان میں قرون وسطیٰ کے مورخین خواہ درباری رہے ہوں یا آزاد قلم کے مالک بالعموم اپنی تاریخی اور قلمی جولانیوں کا محور اپنے وقت کی سرکار دولت مدار کو بنائے ہوئے تھے اور ان کی تمام فکر و نظر ان کے کارناموں کارگذاریوں اور سیاہ کاریوں تک محدود رہتی تھی۔ عام طور سے وہ بادشاہوں اور شہزادوں اور سالاروں کے فوجی اور سیاسی اقدامات کی عکاسی اور تصویر کشی کرتے تھے[3]

ہندوستانی تاریخ نویسی بلکہ مشرقی تاریخ و سیرت نگاری کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ ہمارے بیشتر سیرت و سوانح نگار خواہ وہ دور متوسط کے ہوں یا جدید عہد کے اپنے ذہنی اور فطری رجحان کے لحاظ سے مدلل مداحی کے خوگر ہوتے ہیں۔ سیاسی اور فوجی واقعات سے اگر فرصت ملتی ہے تو کارناموں کی تعریف و توصیف اور ذات و صفات کی تحسین و تزئین میں طبیعت لگتی ہے۔ دوسری طرف ہمارے سیرت نگاروں کو زیادہ تر صوفیائے کرام کے معجزات و کرامات، علمائے عظام کے علمی اور قلمی اکتشافات اور اہلکاران دولت اور سالاران سطوت کے انتظامی اقدامات سے بہت دلچسپی ہوتی ہے[4] اس کے علاوہ ایک بڑا مقبول عام نظریہ اور غلط فیصلہ یہ ہے کہ اسلام کی توسیع و اشاعت پوری دنیا میں بالعموم اور برصغیر پاک و ہند میں بالخصوص صوفیائے کرام کی کوششوں کی مرہون منت تھی[5] دوسرے مبلغین اور اسلامیین کی مساعی کو یا تو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے یا ان کی اہمیت اور قدر و قیمت صفر کے برابر بتائی جاتی ہے۔ ہمارے مصنفوں اور مورخوں کا یہ جانبدارانہ اور یک رخی انداز فکر و نظر اسلام کی اشاعت کے میدان میں دوسرے مبلغوں بالخصوص علماء کی کوششوں کو نگاہ سے اوجھل اور تاریخ کے دھندلکوں میں گم کر دیتا ہے۔ اس مضمون میں یہ کوشش کی جارہی ہے کہ مسلم دانشوروں کے اس اہم طبقہ کی تبلیغی سرگرمیوں کا جائزہ لیا جائے اور تنقید و تبصرہ کی کسوٹی پران کو پرکھنے کے بعد جنوبی ایشیا کے اس اہم خطہ میں اسلام کی ترقی و ترویج کے اثرات کا مطالعہ کیا جائے۔

قرون وسطیٰ کی تاریخیں اور سوانح عمریاں مختلف ادوار کے علماء کے ذکر و بیان پر مشتمل ہیں اور خاصی معلومات فراہم کرتی ہیں جن سے معاشرہ میں ان کے مقام، اثر و رسوخ اور تبلیغی اور مذہبی کردار کا علم ہوتا ہے۔ ان کے سیاسی، سماجی اور مذہبی مد و جزر اور مسلم سماج کی تعمیر اور شکست و ریخت میں ان کے مثبت اور منفی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ اگرچہ اکبری عہد

سنہ ۱۲۰۶ء تا سنہ ۱۲۹۰ء) کے اولین اور اہم ترین مصنفین جیسے حسن نظامی اور صدرالدین عوفی علمائے کرام کی مذہبی اور دانشورانہ سرگرمیوں کا بہت کم ذکر کرتے ہیں[۶] تاہم قاضی منہاج سراج جو اس عہد کا پہلا باقاعدہ اور حقیقی مورخ ہے ان کی سرگرمیوں کے کئی حوالے دیتا ہے لیکن اس کی توجہ علماء کی سیاسی کوششوں اور کاوشوں پر مرکوز رہتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ سرکاری قاضیوں کی تقرری، تبدیلی اور معزولی سے متعلق واقعات ہی بیان کرتا ہے[۷] تیرھویں صدی عیسوی کے دوسرے مصنفوں اور مورخوں کو صرف چند واقعات اور غیر منضبط حقائق بیان کرنے سے دلچسپی تھی اس لئے وہ تبلیغ واشاعت اسلام کے اہم موضوع پر کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔

بہرکیف ضیاء الدین برنی جیسے دہلی سلطنت (سنہ ۱۲۰۶ء تا سنہ ۱۵۲۶ء) کا عظیم ترین مورخ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے علمائے کرام اور ان کی سرگرمیوں کے بارے میں بالواسطہ طور سے سہی بہت کارآمد اور دلچسپ معلومات فراہم کرتا ہے۔ وہ سلطان غیاث الدین بلبن (ت ۱۲۶۶ء) کے عہد کے بارے میں لکھتے ہوئے رقم طراز ہے کہ عہد بلبنی میں کم از کم پندرہ عظیم وکبیر علمائے کرام ایسے تھے جنہوں نے اسلامی علوم وثقافت کی ترویج واشاعت میں غیر معمولی کردار ادا کیا تھا۔ ان میں سے بیشتر سلطان شمس الدین التمش کے عہد (سنہ ۱۲۱۰-۳۶ء) کے علماء کے "فرزندان ونبیرگان ونبیگان" تھے۔ یہ علمائے کرام ایسے تھے جنہوں نے اسلامی فقہ اور اسلامی علوم وفنون میں تعلیم وتعلم کے میدان میں امتیاز حاصل کرنے کے علاوہ دوسرے مختلف میدانوں میں بھی اسلامی ثقافت وتہذیب میں چار چاند لگائے تھے[۸] مورخ مذکور کے بقول سلطان بلبن علمائے آخرت اور علمائے دنیا یا علمائے سوء کے درمیان فرق وامتیاز پر بڑا زور دیتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اول الذکر عزت واحترام کے مستحق تھے اور موخرالذکر لعنت وملامت کے ہدف[۹] اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اول الذکر طبقہ ہی نے تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کی کوششیں کی تھیں۔ برنی کا بیان ہے کہ عہد اکبری کے متعدد علمائے کرام اور واعظین جلیل برسر عام اور برسر خلق مذہبی تقریریں کرتے اور خطبات دینی عطا کرتے تھے۔ ان "مذکران" کے پند وعظ اور تقریر کو بہت سے لوگ سننے کے لیے آتے تھے اور کبھی کبھی عظیم مذکران کی مجالس وعظ وارشاد میں سلاطین وقت اور امیران اطراف بھی حاضر ہوتے تھے[۱۰] اگرچہ "قاضیان لشکر" اور دوسرے علمائے انتظامیہ سرکاری عہدہ دار اور حکومتی کارپرداز تھے مگر ان میں سے بیشتر اپنے تقوٰی، علم اور تفقہ کے سبب عزت واحترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے[۱۱] صرف وہ علمائے سوء جو تھوڑی سی مادی منفعت کے لیے اپنا دین وعلم بیچ دیتے تھے اور جو خوش قسمتی سے تھوڑے تھے

سچ مچ علمائے دنیا تھے اور بجا طور سے عوام کی نفرت اور حکمرانوں کی حقارت کے مستحق تھے۔

اسی طرح خلجی عہد (۱۲۹۰-۱۳۲۰ء) میں بہت سے متقی، متدین اور اہل علم علماء تھے جو اسلام کے علمبردار تھے اور اپنے دین و مذہب کی خاطر گراں قدر خدمات انجام دیتے تھے۔ جلال الدین فیروز خلجی کے عہد (۱۲۹۰-۹۵ء) کے ایک مہم جو اور حوصلہ مند درویش سیدی مولیٰ کے باغی ساتھیوں اور ہمدردوں کو سلطان وقت کی بھڑکائی ہوئی آتش امتحان سے بچانے والے یہی خداشناس اور عدل گستر علماء تھے[۱۲] ہم عصر مورخ کے بیان کے مطابق عہد علاء الدین خلجی (۱۲۹۵-۱۳۱۶ء) کے علماء علوم و فنون اور معارف اسلامی کے تمام میدانوں اور دانشوری اور علمی جہانبانی کے تمام جہانوں کے مردان خود آگاہ اور اپنے وقت کے غزالی و رازی تھے بلکہ بعض بعض تو ان اساطین علم و آگہی سے بھی سبقت لے گئے تھے[۱۳] سرکاری قضاۃ اور علماء کے علاوہ اس عہد زریں میں مولانا شرف الدین بو شیخی اور ان کے تلامذہ جیسے بہت سے اہل علم سادات اور علماء تھے۔ ان کے پہلو بہ پہلو مولانا حمید الدین اور مولانا لطیف تھے جو مولانا مسعود مقری کے فرزندان دلبند تھے، مقری اور علم قراءت کے استادان جیسے مولانا جمال الدین شاطبی اور مولانا علاء الدین مقری تھے۔ ان تمام علماء نے اسلامی علوم و فنون اور دین کی ترویج و اشاعت میں قابل قدر حصہ لیا تھا[۱۴]

لیکن تبلیغ و اشاعت دین کے لحاظ سے سب سے اہم اور گراں قدر حصہ "مذکران وقت" کا تھا جو روزانہ بر سر خلق اور عام مجالس میں مذہبی اور دینی وعظ و ارشاد کرتے تھے اور اپنے سامعین کے دل و دماغ پر زبردست اثر ڈالتے تھے۔ ان کے خطبات اور "تذکیر" اعلیٰ تعلیم یافتہ اور عوام دونوں کے دل ہزاروں کی تعداد میں موہ لیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک بار شیخ نظام الدین اولیاء قاضی منہاج سراج جوزجانی کی تذکیر و ارشاد سے اس قدر متاثر ہوئے کہ کچھ لمحات کے لیے ہوش و حواس سے بیگانہ ہو گئے اور جب ان کے حواس بحال ہوئے تو قاضی سرکار کی تذکیر ان کے دل کی پہنائیوں میں سرایت کر کے ان کے جسم و روح کے تار تار کو اس طرح اپنی گرفت میں لے چکی تھی کہ تاعمر ان پر اثر قائم رہا اور جب کبھی ان کو قاضی موصوف کی تذکیر یاد آجاتی تو ان کا دل گداز کر جاتی[۱۵]

اس عظیم و جلیل طبقۂ علماء میں مولانا حسام درویش، مولانا عماد، مولانا حمید، مولانا لطیف مقری، مولانا ضیاء الدین سنامی، مولانا شہاب الدین خلیلی، مولانا جلال حسام، مولانا کریم الدین، اور مولانا بدر الدین ژہوکھودی شامل تھے۔ یہ علماء کرام اپنے وقت اور زمانے میں آیات اللہ (اللہ کی نشانیاں) تھے[۱۶] برنی آخری خلجی عہد اور ابتدائی تغلق دور (۱۳۱۶-۵۷ء) کے بہت سے دوسرے

د کا حوالہ دیتا ہے[17] مغربی سیاح ابن بطوطہ محمد تغلق کے عہد (۱۳۲۵-۵۱ء) کے علما، قضاۃ اور
ا کا خصوصی ذکر کرتا ہے[18] تغلق عہد کا ایک اور مورخ شمس سراج عفیف متعدد علما کا ذکر کرتا
ہے جو فیروز شاہ تغلق کے عہد (۱۳۵۱-۸۸ء) میں پھلے پھولے تھے[19]

ابتدائی ترک عہد کے ان عظیم علما کی شاندار خدمات کی توثیق و تائید وقت کے عظیم ترین
ئی شیخ نظام الدین اولیا کے اپنے بیانات سے بھی ہوتی ہے۔ وہ اس دور کے متعدد علما اور
ں کی خدمات کی تحسین و تعریف کرتے ہیں خواہ وہ ان کے ہم عصر رہے ہوں یا ان کے پیشرو[20] ان
ں سے ایک فقیہ مادھو تھے جو اجمیر کی شاہی مسجد کے امام تھے اور جنھوں نے ایک اہم صوفی شیخ
نہروانی کو قرآن کریم کی تعلیم دی تھی۔ ایک اور عالم مولانا ضیا الدین تھے جو مذہبی تعلیم و تربیت کے
وہ تبلیغ و تذکیر کا فریضہ بھی عظیم مینار (قطب مینار) کے زیر سایہ انجام دیتے تھے[21] عظیم چشتی
شیخ مولانا شرف الدین کی تلاوت قرآن کے سوز و گداز سے اتنے متاثر تھے کہ وہ روزانہ خاصا
یل سفر کر کے ان کی مسجد میں ان کی امامت میں رات کی نمازیں پڑھنے جایا کرتے تھے[22] اپنے
ماپے میں شیخ نظام الدین اولیا، قاضی منہاج سراج اور مولانا عماد الدین سنامی جو ابتدائی
ے عہد کے دو اہم عالم تھے کی تذکیر کو بڑی رقت و محبت سے یاد کرتے تھے اور اپنے سامعین
ے دلوں کو ان کے ذکر خیر سے برماتے تھے[23] انھیں کا بیان ہے کہ ملتان کے قاضی قطب الدین
شانی جو ایک مدرسہ کے سربراہ و استاذ تھے اتنے عظیم و متقی عالم تھے کہ شیخ بہاء الدین
یا روزانہ نماز فجر پڑھنے کے لیے ان کی مسجد میں اپنی خانقاہ سے خاصا سفر کر کے جایا کرتے تھے[24]

شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے ملفوظات پر مبنی خیر المجالس بھی علمائے کرام کے بالعموم اور
کران وقت کے بالخصوص کارناموں کا ذکر کرتی ہے۔ یہ علما اور مذکران ہزاروں کے دلوں کو
تے اور اپنے وعظ و ارشاد سے بہت سوں کو راہِ راست پر لاتے تھے۔ ان علما میں مولانا
باب الدین اوشی بہت نمایاں فرد تھے[25] سیر الاولیا،[26] تاریخ مبارک شاہی،[27] مسالک الابصار[28]
تقریباً دوسرے تمام تاریخی، سوانحی اور مدلل مداحی کے ماخذ خواہ ان کا تعلق ابتدائی ترک دور
ے ہو یا مغل عہد سے بے شمار علما اور ان کی شاندار خدمات اور سرگرمیوں کے ذکر سے
ے پڑے ہیں۔ اگرچہ یہ تمام ماخذ ان کی تبلیغی مساعی کے بہت سے حوالے دیتے ہیں تاہم
ماخذ میں ان کا واضح ذکر نہیں ملتا۔ بہرکیف یہ بحسن و خوبی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ قرون وسطی
عام علما نے بالعموم اور مذکرانِ وقت نے بالخصوص یا تو براہِ راست تبلیغ کی جو کوششیں کیں

اس کے نتیجہ میں لوگوں نے اسلام قبول کیا ہوگا یا بالواسطہ اسلام کا پیغام الٰہی پھیلا کر بہت سے جویانِ حق کو اسلام سے ہمکنار کیا ہوگا اور نہ جانے کتنوں کے لیے راہِ خداوندی ہموار کی ہوگی۔

بظاہر یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ان ماخذ میں سے کئی ایک شاہان وقت اور امراء سلطنت کے پرزور یا پرامن تبلیغ اسلام کے حوالے دیتے ہیں اور ان میں بعض کے بارے میں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ظلم و تعدی کے ذریعہ بعض ہندوؤں کو مسلمان بنایا تھا۔[۲۹] لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کسی ماخذ نے بھی علماء کی تبلیغی مساعی کے ثمرات کا ذکر نہیں کیا۔ لیکن اگر مورخین کے نقطۂ نظر اور مصنفین کے رجحان فکر کو دھیان میں رکھا جائے جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے تو یہ حیرت اور بوالعجبی جاتی رہے گی۔ تاریخی کتابیں کبھی کبھی بلکہ شاذ و نادر صوفیائے کرام کے بارے میں یہ بیان کرتی ہیں کہ انھوں نے بہت سے ہندوؤں کو مسلمان کیا اور تبلیغ اسلام کا فریضہ انجام دیا جیسا کہ ابن بطوطہ کے بقول شیخ جلال الدین تبریزی نے بنگال میں بہت سے لوگوں کو مسلمان کیا تھا۔[۳۰] فوائد الفواد میں ایک بہت دلچسپ اور اہم واقعہ مذکور ہوا ہے جس سے تبلیغ اسلام کے بارے میں صوفیائے کرام بالخصوص عظیم چشتی بزرگوں کے رویہ اور انداز فکر پر روشنی پڑتی ہے۔ واقعہ یوں ہے کہ ایک بار شیخ نظام الدین اولیاء کے پاس ان کا ایک مسلمان مرید اپنے ہندو بھائی کو لے کر پہونچا کہ ان کی نظر کیمیا اثر سے وہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہو جائے گا۔ شیخ نے مرید سے دریافت کیا کہ اس کا ہندو بھائی اسلام کی طرف مائل ہے؟ جواب میں مرید نے عرض کیا کہ وہ ان کی خدمت میں اسے اس غرض سے لے کر حاضر ہوا ہے کہ وہ ان کی دعاؤں کی برکت سے مشرف بہ اسلام ہو جائے گا۔ یہ سن کر شیخ پر غم واندوہ کی کیفیت طاری ہوئی اور انھوں نے بڑی دلسوزی سے فرمایا کہ "یہ قوم تبلیغ یا تفہیم سے اپنے دل نہیں بدلتی۔ البتہ اگر ان کو کسی صالح صحبت میں رہنے کا موقعہ مل جائے تو وہ اسلام سے مشرف ہو سکتے ہیں۔"[۳۱]

یہ واقعہ مدلل مداحوں کی نگارشات اور سیر و سوانح کے بلند بانگ دعووں کے برعکس ہے۔ جن کے مطابق صوفیائے کرام کی نظر کیمیا اثر پڑتے ہی بہت سے کافر حلقہ بگوش اسلام بن جاتے تھے۔ یہ عجیب بات بلکہ واقعہ ہے کہ صوفیائے کرام کے تمام تذکروں میں ان سے منسوب تمام نومسلموں کی تبدیلی مذہب صوفیہ کی کرامات کا شاخسانہ بتائی جاتی ہے۔[۳۲] یہ بات بڑی اہم اور دلچسپ ہے کہ صوفیائے کرام کے زیر اثر تبدیلیٔ دین کے واقعات میں تبلیغ، تفہیم اور تعلیم کا عنصر نہیں پایا جاتا اور نومسلموں کے ضمن میں دین کی فہم اور اسلامی اصولوں اور عقائد و تعلیمات کی سمجھ کا عنصر غائب ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں مسلمان بنانے والے نہ تبلیغ کرتے اور نہ تعلیم دیتے ہیں اور مسلمان بننے والے نہ دین کی

حقیقت سمجھتے ہیں اور نہ اسلامی اصول و تعلیمات کو معمول عامل کے روحانی اثر اور ماورائی اور مابعد الطبیعاتی طاقت کے تحت ان کے مذہب کو اختیار کرلیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نقطۂ نظر خوش خیالی، مدلل مداحی اور انتہائی مبالغہ آمیزی پر مبنی ہے اور اسلام کی تاریخ تبلیغ کے مسلمہ حقائق کے بالکل خلاف ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ان کے ادنیٰ خادموں اور نام لیواؤں تک تاریخ اسلام کے کسی دور میں اسلام کی تبلیغ اور نشر و اشاعت کشف و کرامات اور معجزات کی رہین منت نہیں رہی۔ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین عظام کی تبلیغی مساعی میں کامیابی کے ضمن میں کسی معجزہ یا خارق عادت واقعہ کا ہاتھ نہ تھا۔ ان کی تمام کامیابیاں ان کی ان تھک پُر خلوص اور مسلسل جد وجہد، کاوش اور کاہش پر مبنی تھیں۔ پھر اسلام کا دینی مزاج ایسا ہے کہ وہ معجزات و کرامات اور خوارق کا سہارا نہیں لے سکتا۔ وہ سراسر عمل اور جد وجہد کی دعوت دیتا ہے۔ بلکہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ راہ حق معجزات و کرامات کے گورکھ دھندوں سے ہو کر نہیں گزرتی بلکہ وہ تبلیغ تفہیم اور تعلیم کے ذریعہ دوسروں کے سامنے واضح کی جاتی ہے اور جس کو وہ راہ ملتی ہے، فہم، سمجھ اور عقل و فکر کے ذریعہ ملتی ہے۔

اسی بنا پر ایک جدید محقق نے اپنے نظریہ میں ثابت کیا ہے کہ تبلیغ اسلام کا فریضہ بنیادی طور سے صوفیائے کرام کے بنیادی یا ضمنی فرائض میں شامل نہیں تھا۔ ان کا اولین نقطۂ نظر اس دنیا میں اپنی ذات اور روح کا تزکیہ اور آخرت میں نجات تھی۔ وہ دوسروں کی روح کے تزکیہ اور نجات کی اس وقت تک فکر نہیں کرتے تھے جب تک وہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی صوفی کا مرید نہ بنالیں اور ان سے نجات و تزکیہ کے طالب نہ ہوں۔ اس نظریہ کی تصدیق اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ صوفی ملفوظات میں تبلیغی مساعی کا ذکر بالکل نہیں ملتا جیسا کہ شیخ نظام الدین اولیاء کے مذکورہ بالا واقعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ بہرکیف اس نکتہ سے یہ ہرگز مراد نہیں لینا چاہئے کہ کسی صوفی نے تبلیغ اسلام کا کام نہیں کیا تھا۔ تاریخ واقعات، مقامی روایات اور سوانحی حکایات بلا شبہ ثابت کرتے ہیں کہ برصغیر کے بعض خطوں میں اسلام کی ترویج و اشاعت بہت سے صوفیائے کرام کی مساعی کی بنا پر ہوئی تھی کیوں کہ یہ صوفیا اسلامی روح سے سرشار اور تبلیغی جذبہ سے معمور تھے اور جب تک مذہب کی گہری محبت اور خلق خدا کی بہبود کا جذبہ دل میں موجود نہ ہو اس وقت تک تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام نہیں دیا جاسکتا اور اس جذبہ کے لیے کسی طبقہ اور فرقہ کی قید نہیں عام مسلمان بھی اس سے آراستہ ہوسکتے ہیں اور وہ اپنی تبلیغی مساعی سے بہتر

ثمرات حاصل کرسکتے ہیں۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن صوفیائے کرام نے تبلیغ و ترویج دین کا فریضہ انجام دیا تھا ان کی مساعی کے پیچھے کارگر اور موثر عامل ان کا تصوف نہیں تھا کہ وہ روشناسیٔ خلق کی بجائے آدم بیزاری اور گوشہ گیری کا باعث ہوتا ہے بلکہ ان کا اصل محرک ان کا دینی جذبہ اور تبلیغی سرشاری تھی جو ان کو مجبور کرتی تھی کہ خلق خدا کو خدا سے روشناس کرائیں[۳۲]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تبلیغ صوفیائے کرام کے فرائض منصبی میں شامل نہیں تھی تو کیا وہ علمائے کرام کے فرائض بنیادی یا ثانوی میں شامل تھی یا قرون وسطیٰ کے علماء کو اس فرض مہتم بالشان کا شعور و ادراک تھا؟ دستیاب تاریخی مواد سے اس سوال کا جواب نفی میں ملتا ہے یا ہمارے مآخذ میں اس موضوع پر مکمل سکوت پایا جاتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے تمام مصادر و مراجع میں ہمیں ایک بھی مثال نہیں ملتی جس سے معلوم ہو کہ تبلیغ دین علماء وقت کے فرائض میں شامل تھی یا علمائے کرام نے اس کو اپنا بنیادی اور اولین فرض سمجھ کر انجام دیا تھا۔ صوفیہ کی مانند علماء نے بھی تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کا ذریعہ انفرادی طور سے انجام دیا تھا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ایک چھوٹی سی اقلیت نے جو مذہبی جوش سے سرشار تھی یہ کام کیا تھا جبکہ اکثریت اگر مخالف نہ تھی تاہم بے تعلق ضرور تھی۔ ان کا اولین اور آخرین مقصود علم کا حصول اور اس کی نشر و اشاعت تھی اور یہ دونوں کام بالخصوص موخر الذکر صرف مسلم طبقات کے دائرہ میں محدود تھے۔ بلا شبہ علمائے کرام نے بہت سے اور طرح طرح کے مذہبی کام کیے اور مختلف میدانوں میں شاندار خدمات انجام دیں لیکن تبلیغ دین کم از کم قرون وسطیٰ کے برصغیر کی حد تک ان کے فرائض اور کاموں میں شامل نہیں دکھائی دیتی۔ غالباً یہی سبب ہے کہ مسلم دور کا پورا تاریخی اور سوانحی ادب علماء کی تبلیغی مساعی کے ذکر سے خالی ہے البتہ کہیں کہیں چند مثالیں مل جاتی ہیں جو انگلیوں کے پوروں پر گنی جا سکتی ہیں[۳۳]

بہرکیف ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذکرانِ وقت کا طبقہ مستثنیٰ تھا کیوں کہ انھوں نے شعوری کوشش کے ذریعہ غیر مسلموں کو اسلام کا حلقہ بگوش بنانا چاہا تھا۔ درحقیقت ان کے کام کی نوعیت ایسی تھی جس کے نتیجہ میں ان کو عوام کے مختلف اور گوناگوں طبقات سے تعارف اور تعلقات کے بہتر مواقع حاصل تھے کیونکہ وہ عوامی مقامات پر اپنی تذکیر کی مجالس منعقد کرتے تھے جہاں مسلموں کے ساتھ غیر مسلم بھی استفادہ کر سکتے تھے اور کرتے تھے۔

ایک اور عنصر جو قرون وسطیٰ کے علماء کرام کی تبلیغی مساعی کو پردۂ خفا میں چھپا دیتا ہے، یہ تلخ حقیقت ہے کہ ان کو عموماً صوفیہ سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے اور خالص علماء اور خالص صوفیا

کے درمیان کوئی خط امتیاز نہیں کھینچا جاتا۔ عہد متوسط میں یہ ایک مذہبی وطیرہ بن گیا تھا جیسا کہ کسی حد تک آج بھی ہے کہ متقی اور خدا ترس علما اپنی روح کے تزکیہ اور قیامت میں نجات کی خاطر صوفی روایات اپنا لیتے تھے۔ اکثر وہ صوفی شیوخ کے مرید بن جاتے تھے پھر رفتہ رفتہ خود مسند پیری سنبھال کر شیخ اور صوفی بن جاتے اور اپنے مریدوں اور عقیدت مندوں کو بیعت ارشاد سے مشرف کرنے لگتے تھے۔ یہ بڑی دلچسپ حقیقت ہے کہ شیخ نظام الدین اولیا، اپنے معاصر علما میں سے صرف انھیں کی تعریف و تحسین کرتے تھے جو صوفی اصولوں کی پیروی کرتے تھے یا جن کی زندگی پر تصوف ظاہری کا رنگ چڑھا ہوا نظر آتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے تمام علما صحیح اصطلاحی معنی میں صوفی نہیں تھے بلکہ ان میں سے بیشتر اپنے طبقہ کی روایات کے پابند اور اپنے فرائض منصبی پر عامل تھے۔

درحقیقت صوفی رجحانات کے حامل علمائے کرام کو دو واضح اور ممتاز طبقوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے: اول طبقہ ان علما پر مشتمل تھا اور ہے جو مشاغل علم ترک کر کے مکمل صوفی بن جاتے ہیں اور صوفی آداب و رسوم کو علم کے تقاضوں اور مفادوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں ان کا محور فکر و عمل ان کی خانقاہیں اور زاویے بن جاتے ہیں جہاں سے وہ دنیا جہان پر صوفی نظر ڈالتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ان علما کا ہوتا ہے جو دونوں کی روایات کا ایک حسین اور معتدل امتزاج پیش کرتے ہیں۔ اسے ہم شریعت و طریقت کا امتزاج اور ہم آہنگی بھی کہہ سکتے ہیں۔ وہ اپنی ذاتی عبادات اور تزکیہ نفس کے ساتھ ساتھ اپنے علمی مشاغل اور دینی اور منصبی فرائض سے بھی برابر عہدہ برآ ہوتے رہتے ہیں۔ قرون وسطیٰ کے تمام عظیم چشتی اور سہروردی صوفیائے کرام پہلے طبقہ میں آتے ہیں[۲۹] جبکہ قاضی منہاج سراج، مولانا فخر الدین رازی، قاضی حمید الدین مارنگلی، مولانا برہان الدین ہانسانی جو عرف عام میں برہان ریزہ کے نام سے مشہور تھے، مولانا شہاب الدین خطیب ہانسوی اور بہت سے دوسرے علما طبقہ دوم میں شمار ہوتے ہیں اور یہ طبقہ سچے اور کھرے علما پر مشتمل تھا[۳۰] جدید عہد میں اگر اس طبقاتی تقسیم کا خط کھینچا جائے تو خواجہ حسن نظامی دہلوی، مولانا یعقوب مجددی بھوپالی، مولانا عبدالقادر رائے پوری اور ان جیسے دوسرے علما کو ترجیحی طور سے صوفیہ کے طبقہ میں شمار کیا جاتا ہے[۳۱] جبکہ مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا حسین احمد مدنی، مولانا زکریا کاندھلوی، مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی بنیادی طور سے علما کے طبقہ میں گنے جاتے ہیں جو صوفی رجحانات اور متصوفانہ روایات کے حامل ہیں[۳۲]

بہرکیف اس خلط طبقہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سی تبلیغی مساعی جو صوفیا کے کھاتے میں عموماً

ڈال دی جاتی ہیں دراصل علماء کرام کی تبلیغی کاوشوں کا ثمرہ تھیں چونکہ قرون وسطیٰ کے علماء کے ضمن میں ہم اس یقین واذعان کے ساتھ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ آیا وہ خالص علماء تھے یا خالص صوفیہ اس لیے یہ الجھن اور بڑھ جاتی ہے اور تاریخی مواد کی کمی کے سبب اس میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے خوش قسمتی سے ان دونوں طبقات کے درمیان خط فاصل اور نقطۂ امتیاز کھینچنے کے لیے شیخ نظام الدین اولیاء کے ملفوظات فوائد الفواد میں مذکور ایک واقعہ مل جاتا ہے اور میرے خیال میں وہ ان دونوں گروہوں کے رجحان، میلان اور ایقان کا بہترین نمونہ پیش کرتا ہے۔

شیخ جلیل کے مطابق ملتان کے عظیم صوفی شیخ بہاء الدین زکریا اور ان کے معاصر عالم قاضی قطب الدین کاشانی کے درمیان ایک دینی مسئلہ پر اختلاف ہوا۔ اس اختلاف کا لب لباب یہ ہے کہ تمام پہلوؤں میں دین و شریعت کی مکمل تابعداری جس میں احسان و تزکیہ بھی شامل ہے علماء کرام کا طرۂ امتیاز ہے جبکہ طریقت کی ترجیح صوفیہ کرام کا طرز عمل ہے[۳۹]

پروفیسر آرنلڈ اپنی تحقیقات عالیہ کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ طاقت اور سرکاری دباؤ کا حصہ برصغیر میں اشاعت اسلام میں نہ ہونے کے برابر رہا ہے اور درحقیقت جو عناصر کارفرما تھے وہ پرامن مبلغوں کی تعلیمات اور ترغیبات تھیں جو لوگ برضا و رغبت اسلام لاتے تھے وہ ایک ممتاز طبقہ سے متعلق تھے اور وہ زور زبردستی کے ذریعہ مسلمان ہونے والے اشخاص سے نیز مسلم ہند کی تشکیل کرنے والے دوسرے طبقات و عناصر سے یکسر مختلف تھے۔ یہ اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ بیشتر نومسلم اپنی آزاد مرضی سے اسلام کے حلقہ بگوش بنے تھے[۴۰] یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ زور زبردستی کے نتیجہ میں مسلمان ہونے والے زیادہ تر عارضی طور سے حلقہ بگوش ہوتے تھے اور وہ سیاسی دباؤ یا فوجی اثرات کے نتیجہ میں مسلمان بنتے تھے۔ ایسے تمام غیر مسلم جو کسی دباؤ کے زیر اثر اسلام کے نام لیوا بنتے تھے موقعہ ملتے ہی اور سرکاری یا فوجی دباؤ ہٹتے ہی اسلام سے روگرداں ہو کر اپنے سابق دین پر لوٹ جاتے تھے[۴۱]

پرامن مبلغین جنھوں نے اس خطۂ ارض میں اسلام کو روشناس خلق کیا تقریباً ایک ہی زمانے میں مغربی اور جنوبی ہند میں وارد ہوئے، بالخصوص سندھ اور مغربی ساحل پر جس کو عرب بالعموم ملیبار کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان مبلغین کے سرخیل عرب اور ہندوستانی نژاد تجار تھے[۴۲] یہ حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام ہندی لوگوں سے بخوبی واقف تھے اور اس حقیقت سے اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ اسلام کے صدر اول ہی میں خدا

کا دین ہندوستان میں متعارف ہو چکا تھا اور غالباً اس کے اولین مخاطب اور علمبردار برصغیر کے یہی دو خطے تھے۔ خلافت راشدہ کے آغاز ہی میں ہندوستان کے کئی خطے اسلامی فوجوں کی مہم جوئی کا مزا چکھ چکے تھے اور یہ قیاس بعید از حقیقت نہیں کہ بہت سے مبلغین ان فوجوں اور دستوں کے ساتھ اپنے دین و مذہب کی تبلیغ کے لیے ساتھ لگے آئے تھے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عرب سالار اور فوجی اپنے فوجی، سیاسی اور معاشی مقاصد کے ساتھ دینی ذمہ داریوں سے بالعموم کوتاہی نہیں کرتے تھے لہٰذا تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کا فریضہ عام عرب سپاہی اور سالار اپنے قول و عمل سے انجام دیا کرتے تھے۔ بہر کیف یہ بات اب تقریباً مسلمہ حقیقت بن چکی ہے کہ ۹۳ھ/۷۱۱ء کی عرب مہم میں جو محمد بن قاسم ثقفی کی سرکردگی میں وارد ہوئی تھی متعدد مبلغین شامل تھے جنھوں نے سندھ اور مغربی پنجاب کی سرزمین میں اسلام کے بیج کافی دلجمعی سے بو دیے تھے۔ غالباً یہ تمام مبلغین طبقۂ علماء سے تعلق رکھتے تھے۔ عرب مہموں کی یہ لاشریک خصوصیت ہے کہ ان کے سپاہی اور سالار بالخصوص اور دوسرے سامی علمبرداران دین بالعموم اشاعت و ترویج دین کے جذبے سے سرشار ہوتے تھے اور اسی سرشاری کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ وہ جہاں جہاں جاتے اپنا دین بھی ساتھ لے جاتے اور اس کو مفتوحہ اور محروسہ علاقوں میں با استحکام جما دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں جہاں عربوں کی حکومت خاطر خواہ مدت تک رہی وہاں کی زبان و ثقافت کے ساتھ ساتھ پوری یا بیشتر آبادی مسلمان بن گئی۔ دوسری جانب غیر عرب فاتحین اور مہاجرین خواہ ترک رہے ہوں یا ایرانی جنھوں نے بعد میں ہندوستان میں مسلم آبادی کا اضافہ کیا تبلیغی جوش و خروش سے تقریباً عاری ہوتے تھے کیونکہ وہ خود اپنے دین و مذہب کی تعلیمات اور اس سے بڑھ کر اس کی روح سے خاطر خواہ بہرہ ور نہ ہوتے تھے۔ بہر کیف سندھ اور اس کے اطراف میں اسلام کی اشاعت کا شرف ان نامعلوم مبلغین کی پر جوش اور مخلصانہ سرگرمیوں کے سر بندھتا ہے جو بلاشبہ مذہبی معلموں اور کارگزاروں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔

بعد کی صدیوں میں بالخصوص دہلی سلطنت کے زمانۂ زوال و انحطاط میں متعدد مبلغوں کے ناموں کا ذکر ملتا ہے جنھوں نے سندھ اور ملتان کے علاقوں میں اسلام پھیلایا تھا۔ ان میں ایک عظیم عالم سید یوسف الدین نبیرۂ شیخ عبدالقادر جیلانی جو ۸۲۲ھ/۱۴۲۲ء میں بغداد سے طول طویل سفر کر کے سندھ پہونچے اور دس سال کی ان تھک تبلیغ اور پر خلوص تعلیم کے بعد لوہانوں کے سات سو مشترکہ خاندانوں کو روشناس اسلام کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ پھر ان

نومسلموں نے تبلیغ دین کا فریضہ سنبھال لیا اور بعض نے اپنے دوسرے غیر مسلم بھائیوں کو حلقہ بگوش بنایا اور اس طرح اس علاقہ میں مسلم آبادی میں اضافہ کیا۔[۴۷] اس علاقہ سے متعلق ہم کو کچھ خوجہ اور بوہرہ مبلغین کے بارے میں بھی علم ہوتا ہے۔ دو خوجہ مبلغوں یعنی ملا عبداللہ یمنی اور ملا صدر الدین نے بالترتیب گیارہویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں بالائی سندھ کے متعدد گاؤں اور قریوں میں بہت سے لوگوں کو اپنا حلقہ بگوش بنایا تھا جبکہ نور الدین جو عام طور سے نور ست ساگر کے نام سے معروف ہیں اور ملا علی نے گیارہویں اور بارہویں صدی میں گجرات میں اپنے دین کی اشاعت کی تھی اور خاصی کامیابی حاصل کی تھی۔ بلاشبہ یہ تمام مبلغین اسماعیلی فرقہ کے طبقۂ علماء سے متعلق تھے جیسا کہ ان کے خطابات والقاب سے ظاہری طور سے بھی معلوم ہوتا ہے۔[۴۸] پندرہویں صدی عیسوی میں پیرانا کے امام شاہ نے جو ایک اہم مبلغ اور کارگزار تھے کچھ اور گجرات کے علاقوں میں دین کی تبلیغ کی تھی۔[۴۹] یہ حقیقت بڑی اہم ہے کہ گجرات کے طبقہ اشراف و حکمراں کے ایک فرد نے جن کا نام ملک عبداللطیف تھا اور جو سلطان محمود بیگڑہ (۱۴۵۹ – ۱۵۱۱ء) کے ایک امیر کے فرزند تھے علاقہ کچھ کے ہندوؤں کے درمیان بڑے پیمانے پر اسلام کی تبلیغ کی تھی۔ اپنے پر خلوص جذبہ، دینی تقدس اور مذہبی سرشاری کے سبب مقامی آبادی میں وہ اول شاہ پیر کے نام سے مشہور تھے۔ اگرچہ ان کی زندگی کی تفصیلات نامعلوم ہیں لیکن ان کی کارگزاری کے حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا تعلق پڑھے لکھے طبقہ سے تھا اور مذہب کی محبت نے ان کو امارت و سیادت کے لوازم ترک کر کے اشاعت دین کی راہ پر لگا دیا تھا۔ ان کی کارگزاریوں اور سرگرمیوں نے مقامی آبادی کی نگاہ میں ان کو محترم و معظم بنا دیا تھا جس کا اظہار یوں خطاب والقاب کی شکل میں ہوا تھا۔[۵۱]

جنوبی ہند میں بھی اشاعت و تبلیغ دین کا یہی انداز رفتار و ترقی تھا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اس خطے میں اسلام کی روشناسی عرب تاجروں کے ذریعہ عمل میں آئی تھی اور ان میں بلاشبہ متعدد علماء شامل تھے جن کو مقامی اصطلاحات میں "ہنرمند" اور "دانشمند" کہا جاتا ہے۔ موخر الذکر لقب ان مذہبی سرخیلوں کو دیا جاتا تھا جو عرب آبادیوں میں مذہبی فرائض کی ادائیگی میں امارت کے درجہ پر ملمور ہوتے تھے اور مسلمانوں کے مذہبی رہنما ہوتے تھے۔[۵۲] یہ کہنا بہر حال ناممکن امر ہے کہ مغربی اور مشرقی ساحلوں پر کس بندۂ خدا نے پہلے پہل اسلام کا پودا لگایا تھا۔ مگر یہ بہرکیف یقینی ہے کہ یہ فریضہ ان عرب تاجروں میں سے کسی خوش قسمت نے انجام دیا تھا جو زمانۂ اسلام سے پہلے ان علاقوں میں سامان تجارت لے کر آیا کرتے تھے۔[۵۳] اب تک کی معلومات کے مطابق کیرالا میں

پہلا مسلمان راجہ پیرومل تھا جو کچھ مدت پہلے تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاصر گردانا جاتا تھا لیکن جدید تحقیقات کا دعویٰ ہے کہ راجہ موصوف اور ان کے اصحاب وامرا، نے تقریباً ۲۱۰ھ / ۸۲۵ء میں اسلام قبول کیا تھا اور ان کے اسلام کے ذمہ دار وہ مذہبی زائرین تھے جو سیلون سے واپس آرہے تھے۔ راجہ پیرومل اور ان کے ساتھیوں نے خواہ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہو لیکن خود ان نومسلموں نے اور ان کے ساتھ یا بعد میں عرب سے آنے والے دوسرے مبلغوں نے اس علاقہ میں بڑے پیمانے پر اسلام کی اشاعت کی[۵۴] موخرالذکر طبقہ مبلغین میں حضرت مالک بن دینار، ان کے دس فرزندوں اور نبیروں اور بہت سے دوسرے ساتھیوں نے کڈنگلور اور کالی کٹ کے علاقوں میں کافی اشاعت دین کی تھی[۵۵] بلاشبہ یہ تمام مبلغین طبقہ علماء سے تعلق رکھتے تھے جیسا کہ ان کے کاموں اور سرگرمیوں سے معلوم ہوتا ہے۔

ابن بطوطہ نے ملابار میں اپنے قیام وسفر کے دوران وہاں کے بہت سے علماء سے ملاقات کی تھی۔ اس کے بیان کے مطابق یہ علما، اپنی دینی خدمات کی وجہ سے مقامی آبادی کی نگاہ میں بہت محترم تھے[۵۶] آرنلڈ نے متعدد مبلغوں کی تبلیغی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سید نثر شاہ (متوفی ۱۰۳۹ء) نے بہت سے ہندوؤں کو بالخصوص ترچناپلی کے راوتن کو مسلمان بنایا تھا۔ ایادوی کے سید ابراہیم شہید (تقریباً بارہویں صدی عیسوی) اور شاہ الحمید (۱۶۰۰-۱۵۳۲ء) دو اور مبلغ تھے جنھوں نے اس علاقہ میں اشاعت اسلام میں کافی اہم کردار ادا کیا تھا۔ دودی کلا طبقہ اپنے قبول اسلام کا سہرا بابا فخر الدین کے موثر تبلیغی کام کے سر باندھتا ہے جو ایک اہم عالم تھے[۵۷]

ایک جدید محقق کے مطابق کیرالا میں اشاعت اسلام میں سب سے عظیم کردار پونانی کے مخدوموں اور کالی کٹ کے قاضیوں نے انجام دیا تھا۔ مولانا ابراہیم بن احمد معبری جو کہ جین کے پہلے معروف قاضی تھے ایک اہم عالم اور مبلغ تھے۔ ان کے خلف رشید اور جانشین جلیل ان کے بھتیجے مولانا زین الدین بن علی معبری تھے۔ ان کی پیدائش اور تعلیم وتربیت پونانی میں ہوئی تھی جہاں بعد میں انھوں نے ۱۵۲۲ء میں اپنی وفات تک تبلیغ واشاعت دین کا محاذ گرم رکھا۔ دوسرے علماء کرام میں جنھوں نے اس خطہ میں اسلام کی نشر واشاعت میں زبردست خدمات انجام دیں حسب ذیل حضرات شامل تھے: شیخ عبدالعزیز بن شیخ زین الدین (متوفی ۱۵۸۶ء) شیخ احمد زین الدین (متوفی ۱۵۸۳ء) جو مشہور کتاب تحفۃ المجاہدین فی اخبار البرتگالیین کے نامور مصنف تھے۔ قاضی ابوبکر بن محی الدین جو قاضی ابوبکر کہنی کے نام سے معروف تھے (متوفی ۱۸۷۰ء)، ماتن کٹی (متوفی ۱۸۹۵

فضل بن احمد علوی (متوفی ۱۸۹۰ء) احمد کویا جلاتی (متوفی ۱۹۲۸ء) عبدالقادر فزاری (متوفی ۱۹۴۴ء) اور احمد فرملری (متوفی ۱۹۶۲ء) ان کے علاوہ بہت سے دوسرے علما بھی تھے جو تبلیغ کا کام کرتے رہے۔ ان بزرگوں میں سے ماتن کٹی کیرالا کے پہلے عالم تھے جنھوں نے ملایالم میں قرآن مجید کا ترجمہ آٹھ ضخیم جلدوں میں کیا تھا۔ جدید عہد میں سی این احمد مولوی (متوفی ۱۹۰۵ء) جیسے علما نے ہندوستان کے اس خطہ میں اسلام کی اشاعت کا زبردست کام کیا ہے[۵۸] اس ضمن میں منت الاسلام سبھا جیسی مذہبی اور تبلیغی انجمنوں کا ذکر بھی کرنا چاہئے جو عظیم تبلیغی اور اشاعتی کام کر رہی ہیں اور جن کی سرخیلی علما کر رہے ہیں[۵۹] تبلیغی انجمنوں کی کارگزاریوں کا ذکر کچھ بعد میں آئے گا کیونکہ ان کی شاندار خدمات تھوڑی تفصیل اور تشریح کی حق دار ہیں۔

دکنی سطح مرتفع اور کورومنڈل ساحل بھی بہت سے پرامن مبلغین کی تبلیغی سرگرمیوں کے عظیم مرکز تھے۔ عرب تاجروں نے اپنے مذہبی رہنماؤں کی سرکردگی میں ان علاقوں میں اپنی بستیاں بسائی تھیں۔ ان کے علاوہ مغربی ساحل پر کونکن کا علاقہ بھی مسلمان مبلغین کی سرگرمیوں کا مرکز بنا تھا[۶۰] بے شمار نامعلوم مبلغوں کے علاوہ پیر مہابیر کھنڈایت، سید محمد گیسو دراز، ہاشم گجراتی، شیخ محمد صادق سرمست، خواجہ نذیر حسینی، سید محمد اور سید عمر عیدروس نے بیجاپور، گلبرگہ، پونا، بیلگام، دھنو، دھارواڑ اور ناسک کے متعدد علاقوں میں خدا کا دین اس کی مخلوق تک پہونچایا تھا۔ ان میں سے موخرالذکر تین مبلغین کا تعلق قطعی طور سے علما کے طبقہ سے تھا[۶۱]

آرنلڈ کا یہ خیال بجا طور پر صحیح ہے کہ "بنگال کے مسلم مبلغوں نے سب سے عظیم کامیابی حاصل کی تھی جہاں تک نومسلموں کی تعداد کا تعلق ہے[۶۲] جدید تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ شمال مغربی اور جنوبی خطوں کی مانند بنگال بھی اسلامی دنیا سے قدیم زمانے میں روشناس و مربوط ہوا تھا۔ بہت سے عرب تاجر اور مسلمان مبلغین سمندری راستہ سے اور کورومنڈل ساحل کی جانب سے وہاں پہونچے تھے۔ بنگالی زبان میں بکثرت عربی الفاظ کی موجودگی اور مختلف مقامات پر خلیفہ ہارون الرشید کے سکوں کی دریافت اس واقعہ کی تصدیق تام کرتی ہے[۶۳] علما، صوفیہ اور دوسرے دانشمند و دانشور طبقات نے بنگال میں سکونت اختیار کرنا شروع کر دیا اور تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز میں دہلی سلطنت کے قیام کے وقت تک وہاں خاصی مسلم آبادی ہو چکی تھی۔ بنگال میں اسلامی حکومت کے قیام نے تبلیغی مساعی کے لیے مزید راہ ہموار کردی۔ دہلی سلطنت کے علما، اور صوفیہ اور وسطی ایشیا کے منگول ہنگامہ رستخیز میں اکھاڑے ہوئے غیر ملکی علما نے بھی ان دور دراز علاقوں میں

آکر بنا ہی تھی۔ ان تمام مبلغین میں ایک قاضی رکن الدین حنفی سمرقندی تھے جو حنفی فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ صوفی بھی تھے۔ انھوں نے ایک علمی مناظرہ میں ایک عالم لوگی بھوجر برہمن کو شکست دے کر مسلمان بنایا تھا۔ یہ بھوجر برہمن اس نئے دین سے سرشار ہو کر ایک عظیم مبلغ ثابت ہوا اور اس نے اپنے سابق ہم دینوں میں سے بکثرت لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔[٦٥] مقامی ہندوؤں اور سادھوؤں اور مسلمان عالموں او صوفیوں کے درمیان ایسے مناظروں کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں موخرالذکر نے اول الذکر سے دلیل کے میدان میں شکست کھا کر اسلام قبول کیا ہے۔[٦٦] بحث و مباحثہ اور مناظرہ بازی صوفیہ کے طرز عمل اور صلح کل سے میل نہیں کھاتی اس لیے بظاہر یہ خدمت علماء نے انجام دی تھی۔ حریفوں سے مناظرہ قرون وسطیٰ کے علماء کا ایک پسندیدہ مشغلہ تھا اور جدید عہد میں بھی علمی اظہار کا محبوب وسیلہ رہا ہے۔ اس بات کا پختہ قرینہ ہے کہ سنہ ۱۲۱۴ء میں راناجت مل کا قبول اسلام علماء کی کوششوں کا ثمرہ تھا کیونکہ ہمیں اس کے قبول اسلام کے وقت بہت سے علماء اور دانشوروں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔ اس کی مثال نے متعدد دوسرے لوگوں کو قبولِ اسلام پر مائل کیا۔[٦٧] شیخ شہاب الدین سہروردی کے ایک عالم خلیفہ شیخ جلال الدین تبریزی (متوفی سنہ ۱۲۴۴ء) نے بہت سے بنگالیوں کو روشناس اسلام کیا تھا۔[٦٨]

قدرت کا کارخانۂ اسباب و علل بھی عجیب و غریب نیرنگیاں دکھاتا ہے۔ سنہ ۱۸۸۱ء کے لگ بھگ جب بنگال میں مسلم سیاسی اقتدار بالکل تباہ و برباد ہوا تو اس وقت بنگال میں مسلمان اقلیت میں تھے۔ سنہ ۱۸۹۱ء سے ان کی تعداد میں تیزی سے اضافہ شروع ہوا اور تقسیم ہند کی تاریخ تک وہاں مسلمانوں کی ساٹھ فیصد اکثریت ہو چکی تھی جس میں سے زیادہ تر لوگ بنگال کے مشرقی حصہ میں آباد تھے جو پہلے مشرقی پاکستان اور پھر بنگلہ دیش بنا۔[٦٩] بنگال کی مسلم آبادی کی اس غیر معمولی تیز رفتاری اور اکثریت کے پیچھے وہابی تحریک کے مبلغین کی شاندار تبلیغی سرگرمیاں کارفرما تھیں۔ ان کے سرخیل حاجی شریعت اللہ اور ان کے عظیم فرزند دودو میاں تھے جو فرائضی تحریک کے شیر دل رہنما تھے۔ عصر جدید میں ان کے قابل قدر و لائق احترام مریدوں اور جانشینوں نے بنگال میں اسلام کی ترویج و اشاعت میں قابل رشک کردار ادا کیا ہے۔[٧٠]

عام خیال یہ ہے کہ کشمیر میں ترویج و نشر دین کا سارا کام بلبل شاہ، شیخ نورالدین اور سید علی ہمدانی اور ان کے حامیوں اور ملنے والوں نے انجام دیا ہے لیکن یہ حقیقت سب کی نظر سے اوجھل رہی ہے کہ ان میں سے بیشتر کا تعلق طبقۂ علماء سے تھا مثال کے طور پر بلبل شاہ محض

لیے عظیم معلم اور عالم تھے جو وہاں کے ہندو راجہ کی تلاش حق کی آرزو پوری کر سکتے تھے اور کے نتیجہ میں اس نے اسلام قبول کیا تھا۔[81] چودھویں صدی کے اواخر میں سید علی ہمدانی کشمیر وارد ہوئے ان کے ساتھ سات سو سید علماء تھے جو ان کے عقیدت مند اور مرید بھی تھے۔ انہوں نے کشمیر کے گوشے گوشے میں اسلامی مرکز قائم کیے اور بڑی کامیابی کے ساتھ دین کی نشر و اشاعت کی۔[82] پندرہویں صدی عیسوی کے خاتمہ کے قریب ایک شیعہ عالم شمس الدین عراقی نے اپنے مادر وطن سے کشمیر آکر وہاں بہت سے لوگوں کو اپنے اصحاب کی مدد سے اپنے مسلک کا حلقہ بگوش بنالیا۔[83] روایات بتاتی ہیں کہ لداخ اور بالتستان کے علاقوں میں اسلام کا تعارف چار خراسانی بھائیوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے سبب ہوا تھا جو اسلام کی محبت و عقیدت سے سرشار تھے۔

عام طور سے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ چشتی اور سہروردی سلسلوں کے عظیم صوفیا نے شمالی ہند کے بیشتر علاقوں میں بالعموم اور پنجاب، دوآب اور راجستھان میں بالخصوص اسلام کی نشر و اشاعت کی تھی، اور بہار فردوسی سلسلہ کے زیر اثر تھا جس کے عظیم ترین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری تھے شمالی ہند میں نشر و ترویج اسلام کا سارا شرف شیخ ابوالحسن علی ہجویری، شیخ بہاء الدین زکریا اور ان کے عظیم و جلیل جانشینوں اور مریدوں اور شیخ معین الدین سنجری اور ان کے خلفاء اجل شیخ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فریدالدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیاء اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی اور ان جیسے متعدد دوسرے صوفیوں کو دیا جاتا ہے۔[84] دوسری طرف علماء کرام کی تبلیغی مساعی کے بارے میں گوشۂ لب کو بھی جنبش نہیں دی جاتی۔ ان کی تبلیغی مساعی کے بارے میں معلومات اگرچہ کم ہیں تاہم بالکل معدوم نہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ شیخ اسماعیل نے جو ایک بخاری سید، عالم دین اور محدث تھے گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں لاہور میں اسلام کی تبلیغ کی اور ان کو بڑی کامیابی ملی۔[85] ان کا طریقہ تبلیغ قرون وسطیٰ کے علماء کی تذکیر سے بہت ملتا ہے۔[86] ان کے مواعظ حسنہ اور ارشادات عالیہ کو سننے کے لیے جم غفیر دوڑ پڑتا تھا اور ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والوں کی تعداد روز افزوں ہو رہی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جو بھی کافر ان کے ربط میں آجاتا تھا وہ اسلام سے محروم نہیں رہ سکتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق تین ہفتوں میں اٹھارہ سو ہندوؤں نے ان کے دست حق پر اسلام قبول کیا تھا شیخ ہر جمعہ کو نماز کے بعد ہفتہ وار تقریر و وعظ کہا کرتے تھے۔[87] ظاہر ہے کہ ان کے ہاتھ پر کتنوں کو ہدایت ملی ہوگی۔ اگر اس روایت میں مبالغہ بھی مان لیا جائے تو ان کی عظیم کامیابی اور اسلام کی تیز رو ترقی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

صوفی نوازوں کا دعویٰ ہے کہ اجمیر میں شیخ معین الدین چشتی نے پہلے پہل اسلام کو روشناس کیا تھا۔ ان کی تبلیغی مساعی سے انکار نہیں لیکن ان پر اتنا زور دیا جاتا ہے کہ دوسرے مبلغ کی خدمات پر سیاہی پھیر دی جاتی ہے[۵۴] ان فراموش کردہ مبلغوں میں ایک سید عالم حسین خنگ سوار تھے جو حسینی مشہدی سید تھے اور شیخ موصوف کے معاصر اور مقامی انتظامیہ کے سربراہ تھے۔ ان کی تبلیغی سرگرمیوں سے مقامی ہندو آبادی اتنی خوفزدہ اور برافروختہ تھی کہ اس نے بالآخر سید موصوف کا کام تمام کر دیا۔ ایک باعمل عالم اور خوش تدبیر منتظم نے اسلام کی راہ میں اپنی جان تک قربان کر دی مگر آج ان کے کارنامہ پر جہالت کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں[۵۵]

عصر جدید میں علماء کرام کی تبلیغی مساعی کے بارے میں بیش قیمت اور زیادہ معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے عظیم عالم اور مصلح سید احمد شہید نے ہندوستانی فکر میں ایک انقلابی شعور پیدا کر دیا تھا اور اس کے نتیجہ میں بہت سے لوگ اسلام سے مشرف ہوئے۔ ان کی تبلیغی جدوجہد میں ان کے مریدوں اور شاگردوں بالخصوص مولانا اسماعیل شہید اور مولانا عبدالحیٔ وغیرہ نے مدد کی تھی[۵۶] ایک نامعلوم حاجی محمد کے بارے میں روایت ہے کہ ان کے ہاتھ پر دو لاکھ ہندوؤں نے پنجاب میں اسلام قبول کیا تھا[۵۷] بنگلور کے ایک مولوی کو یہ فخر تھا کہ انھوں نے پانچ برس کے عرصہ میں شہر اور اس کے اطراف میں ایک ہزار افراد کو مسلمان کیا تھا[۵۸] ایک جا و داں بہم رواں مولوی قا حسین خاں نے کئی برس کی محنت سے دو سو اٹھائیس لوگوں کو بمبئی، کانپور، اجمیر اور دوسرے علاقوں میں مسلمان بنایا تھا[۵۹] مولوی حسن علی نے پونا اور حیدر آباد وغیرہ شہروں میں پچیس اشخاص مسلمان کیے تھے[۶۰] نصیر آباد کے قاضی سید صفدر علی نے ضلع خاندیش میں بہت سے کاریگروں کو حلقہ بگوش دین کیا تھا[۶۱] پٹیالہ کے مولوی عبید اللہ نے جو خود بھی ایک نومسلم برہمن تھے اور جید عالم بن گئے تھے بعد میں اپنے بہت سے سابق ہم مذہبوں کو اپنی جانفشانی اور پامردی سے مشرف بہ اسلام کیا تھا[۶۲] شہر بنگلور کے ایک امام مسجد کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے سات آٹھ سال کے عرصہ میں بیالیس کافروں کو خدا کے دین میں داخل کیا تھا[۶۳] عصر جدید کے ایک عظیم عالم اور فلسفہ فکر شاہ ولی اللہی کے عظیم شارح مولانا عبید اللہ سندھی مولوی عبید اللہ پٹیالوی کی تحریر کردہ ایک کتاب کو پڑھ کر اسلام کی طرف مائل ہوئے تھے اور بالآخر مسلمان ہو گئے[۶۴] علماء کی تبلیغی مساعی اور اس کے نتیجہ میں اشاعت اسلام کی ایسی بہت سی مثالیں تلاش کر کے پیش کی جا سکتی ہیں۔

ہمارے اپنے زمانہ میں تبلیغ و اشاعت اسلام کا فریضہ متعدد مسلم انجمنیں اور تنظیمیں انجام دے رہی ہیں۔ مولانا محمد الیاس کاندھلوی کی قائم کردہ تبلیغی جماعت جس کو ان کے فرزند گرامی مولانا محمد یوسف نے خون جگر دے کر پروان چڑھایا اور متعدد دوسروں نے اسے برقی قوت و رفتار عطا کی اگرچہ بنیادی طور سے ایک اصلاحی تحریک ہے اور اس کا دائرہ کار مسلمانوں کے درمیان اسلام کی نشاۃ ثانیہ تک محدود رہتا ہے تاہم اس نے بھی برصغیر اور اس کے باہر تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کا بڑا قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے۔[۸۹] دوسری مسلم جماعتیں جنہوں نے تبلیغی سرگرمیوں کے لحاظ سے بڑا کام کیا ہے سنت الاسلام سبھا، جماعت اسلامی، انجمن اشاعت اسلام، انجمن حمایت اسلام، انجمن حامی اسلام اور متعدد دوسری جماعتیں اور تنظیمیں ہیں، جنہوں نے برصغیر کے مختلف علاقوں میں پرامن اور پروقار تبلیغ کا فریضہ انجام دیا ہے۔ یہاں یہ بات قابل قدر اور قابل ذکر ہے کہ ان انجمنوں، تنظیموں اور جماعتوں کی روح رواں علماء کی جماعت ہی ہے۔ ان کی علمی، اصلاحی اور تبلیغی کوششیں اہل علم طبقہ کی مرہون منت ہیں[۹۰] جنوبی ہند کے میناکشی پورم اور دوسرے علاقوں میں تبدیلی مذہب کے جدید واقعات جنہوں نے ابھی حال میں پورے ملک میں زبردست شور و غل اور ہنگامہ برپا کر دیا تھا علمائے کرام کی ان تھک، عالمانہ اور حکیمانہ کوششوں کے ثمرات تھے۔[۹۱] قبول اسلام کے بعد تعلیم و تربیت اور استقلال اسلامی کا مسئلہ بہت اہم ہوتا ہے۔ عموماً یہ دیکھا گیا ہے کہ جوش میں آکر بہت سے لوگ مسلمان تو ہو جاتے ہیں مگر اسلامی زندگی ان میں پیدا نہیں ہو پاتی ان میں سے کچھ لوگ مرتد بھی ہو جاتے ہیں۔ جماعت اسلامی نے اس اہم مسئلہ کا عملی حل ڈھونڈا اور ملک کے مختلف خطوں میں اسلامی تعلیم و تربیت کے مراکز قائم کیے جہاں نومسلموں کی اسلامی تعلیم و تربیت کا نظم ہے۔ مدراس میں ویلور کا مرکز اور کیرالا میں کالی کٹ کے کئی مراکز اس سلسلہ میں بڑا قابل قدر کام کر رہے ہیں۔

مختلف اسلامی علوم و فنون کے مراکز جیسے دارالعلوم دیوبند، مظاہر العلوم سہارنپور دارالعلوم ندوۃ العلماء اور فرنگی محل لکھنؤ اور بہت سے دوسرے مشہور اور غیر معروف مدارس بھی مختلف علاقوں میں تبلیغی مساعی کرتے رہے ہیں اگرچہ وہ چھوٹے پیمانہ پر اور محدود طبقہ میں تھیں اور جن کے بارے میں عام معلومات بہت کم ہیں[۹۲] میرے اپنے ابتدائی استاد جنہوں نے مجھے قرآن کریم، اردو اور اسلامیات کی تعلیم دی تھی مولانا غلام محمد (۸۳-۱۹۰۰ء) تھے جو تھانہ گولاگوکرن ناتھ کے موضع بلاسپور کے ایک برہمن ہندو تھے اور قبول اسلام سے پہلے کیشو رام شرما کہلاتے تھے۔ ان کو

ایک مقامی مولوی نے جو صاحب حال بھی تھے اسلام کی طرف مائل کیا اور بالآخر وہ فرنگی محل کے ایک عالم کے ہاتھوں پر مسلمان ہوئے۔ مولانا مرحوم نے مولانا عبیداللہ سندھی کی مانند دارالعلوم دیوبند سے علمی فضیلت کی دستار مولانا حبیب الرحمٰن، مولانا انور شاہ کشمیری جیسے اساتذہ کے ہاتھوں حاصل کی اور بعد میں ہمارے قصبہ گولا میں کافی مذہبی خدمات انجام دیں۔[۹۳]

آج بھی تمام بندشوں اور قدغنوں کے باوجود برصغیر کے مختلف علاقوں میں اسلام کی اشاعت و تبلیغ جاری ہے اور اس عظیم جدوجہد میں علماء کرام ہی پیش پیش ہیں۔ عصر جدید میں تعلیم و سائنس کی ترویج عام کے سبب شعور و ادراک کی سطح کافی بلند ہو چکی ہے۔ اب کرامات و معجزات کی کارفرمائی کا زمانہ ختم ہوا ضعیف الاعتقادی سے گمراہی تو حاصل کی جا سکتی ہے لیکن راہ یابی مشکل سے ملتی ہے۔ یہ دور تعلیم و تفہیم اور تدریس و تشریح کا ہے اسلامی تعلیمات کی موثر تشریح و تفہیم ہی جو پائے حق اذہان و قلوب کا درد کا مداوا کر سکتی ہے اور کر رہی ہے۔ اور یہ فریضہ صرف اہل علم ہی ادا کر سکتے ہیں اور کر رہے ہیں۔ درحقیقت تبلیغ دین یا ترویج اسلام کا عمل کبھی رک نہیں سکتا۔ یہ وہ سیلاب ہے جو بند باندھنے سے زور پکڑتا ہے اور پھر اسلام کی حقانیت اپنی تاثیر رکھتی ہے جس سے کوئی صاف دل طبیعت متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اسلام ایک تبلیغی مذہب ہے جو خدائے بزرگ و برتر کا نازل کیا ہوا ہے تاکہ اس کے بندے نجات سے بہرہ ور ہوں[۹۴] اب یہ مسلمانوں کا بالعموم اور عالموں کا بالخصوص فریضہ ہے کہ وہ خالق کا پیغام اس کی مخلوق تک پہونچائیں اور فلاح عام کا فریضہ انجام دیں۔

حواشی اور تعلیقات

۱۔ ملاحظہ ہو شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء، ص ۳۸۲-۳۸۱؛ فیروز شاہ، فتوحات فیروز شاہی، مرتبہ شیخ عبدالرشید، علی گڑھ ۱۹۴۹ء، ص ۱۶-۱۷، درحقیقت تمام قرون وسطی کے حکمراں بشمول اکبر اسلام کے علمبردار اور دین پناہ ہونے کا دعوی کرتے تھے جیسا کہ ان کے خطابات اور سکوں پر کندہ القاب نیز سرکاری تاریخیں اور ان کے فرامین اعلان کرتے ہیں۔

۲۔ ملاحظہ ہو میری کتاب ، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش رسول نمبر جلد پنجم اور دواز دہم لاہور ۱۹۸۲ء-۱۹۸۵ء باب دوم بالخصوص جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کی تاریخ بیان کرتا ہے اور جو ابتدائی ماخذ جیسے ابن اسحاق، ابن ہشام، واقدی، ابن سعد، طبری، بلاذری اور متعدد دوسرے تاریخی، مذہبی اور سوانحی ادب میں موجود حوالوں، بیانوں اور نتیجوں پر مبنی ہے۔

۳ ہسٹورینس آف میڈیول انڈیا، مرتبہ محب الحسن خاں، نئی دہلی ۱۹۸۲ء، ص ۲۳-۱۰ اور آئندہ؛ محمد حبیب
پالٹکس اینڈ سوسائٹی ڈیورنگ دی ارلی میڈیول پیریڈ، مرتبہ خلیق احمد نظامی، نئی دہلی ۱۹۸۱ء، جلد دوم، ص ۲۸۶ وغیرہ
۴ ملاحظہ ہو محمد حبیب، مذکورہ بالا، نئی دہلی ۱۹۷۴ء، جلد اول ص ۲۵ وغیرہ، ص ۳۸۵ وغیرہ
۵ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دی پریچنگ آف اسلام، شرکت قلم لاہور (غیر مورخہ) ص ۲۵۷-۹۶؛ رچرڈ میکسویل ایٹن،
صوفیز آف بیجاپور، پرنسٹن یونیورسٹی پریس ۱۹۷۸ء، ص ۱۵۵ وغیرہ؛ خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۸۰ء
اول ص ۳۵-۶؛ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، فیروز سنز کراچی ۱۹۵۲ء، ص ۸۵-۶ وغیرہ؛ وحید احمد مسعود، سوانح خواجہ معین الدین
چشتی، مسلمان اکیڈمی کراچی، ص ۲۶۲-۵۔
۶ حسن نظامی، تاج المآثر، مخطوطہ برٹش میوزیم ع ۷۶۲۳ (ٹائپ کاپی شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)۔
۷ منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، کابل ۱۹۶۳ء، اول ص ۶۴-۵، ص ۷۴، ص ۸۳-۴ وغیرہ۔
۸ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۱۱، بہت سے علماء اور ان کے کارناموں کا
ذکر کرتا ہے۔ ۹ برنی، مذکورہ بالا، ص ۱۵۲-۵۔
۱۰ برنی ص ۴۷ ۱۱ برنی ص ۷۴، ص ۱۰۸ وغیرہ ۱۲ برنی ص ۲۱۱ ۱۳ برنی ص ۳۶۱-۲
۱۴ برنی، ص ۲۷۲، ص ۲۷۷، ص ۲۸۹-۹۰، ص ۳۴۹-۵۱، ص ۳۵۴-۵ اور ص ۳۶۴ ۱۵ برنی، ص ۳۵۵-۷
۱۶ برنی، ص ۴۲۳۔ نیز ملاحظہ ہو حسن سنجری، فوائد الفواد، لاہور ۱۹۶۶ء ص ۳۲۲
۱۷ برنی، ص ۳۷۹-۸۱، ص ۴۲۳، ص ۴۲۸، ص ۴۴۱، ص ۴۵۴، ص ۴۹۲، ص ۵۶۳ وغیرہ
۱۸ ابن بطوطہ، رحلہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء جلد دوم ص ۷-۸، ص ۲۸-۹، ص ۵۴-۶، ص ۶۱-۲، ص ۹۴ وغیرہ
۱۹ عفیف، مذکورہ بالا، ص ۴۳-۵۰، ص ۹۶-۷ وغیرہ؛ فتوحات فیروز شاہی، ص ۱۲، ص ۷-۸ وغیرہ۔
۲۰ فوائد الفواد، ص ۲۹۰ ۲۱ ایضاً ص ۱۵۳
۲۲ ایضاً، ص ۲۷۵، ص ۳۲۲ اور ص ۱۹۵-۶ بالترتیب۔ نیز ملاحظہ ہوں صفحات ص ۳۸، ص ۴-۵، ص ۱۱۵-۶، ص ۱۶۸
ص ۱۸۷، ص ۳۲۶-۷، ص ۴۰۶-۷، ص ۴۰۹-۱۰۔
۲۳ ایضاً ص ۱۹۵-۶، ص ۳۲۲ ۲۴ ایضاً ص ۳۹۹-۴۰۰
۲۵ حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۹ء، ص ۶۲-۵، ص ۱۱۸-۹، ص ۱۸۰
۲۶ سید محمد بن مبارک کرمانی، سیر الاولیاء، لاہور ۱۹۷۸ء، ص ۵۵-۷ وغیرہ۔
۲۷ یحییٰ سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء ص ۲۵، ص ۱۱۵-۶ وغیرہ۔
۲۸ شہاب الدین عمری، مسالک الابصار، انگریزی ترجمہ اوٹو اسپیز، علی گڑھ ۱۹۴۳ء ص ۹، ص ۲۴، ص ۳۳
ص ۳۵-۷، ص ۴۹، ص ۵۱ اور ص ۶۰

۲۹؎ برنی، ص۴۸۲؛ ابن بطوطہ، دوم ص۶۱-۶۰۔ برنی کا بیان ہے کہ کمپلا کے ہندو راجہ کنیا نایک کا ایک رشتہ دار کچھ دنوں بعد مرتد ہوگیا تھا۔

۳۰؎ رحلہ، دوم ص۱۴۹ ۳۱؎ فوائد الفواد، ص۶-۳۵

۳۲؎ فوائد الفواد، ص۲۱۱، ص۸-۲۲۷؛ خیر المجالس، ص۵۴، ص۷-۸۶، ص۲-۱۹۱، ص۲۰۸، ص۲۶۹ وغیرہ؛ غلام سرور، خزینۃ الاصفیاء، نولکشور پریس لکھنؤ (غیر مورخہ) اول ص۲۵۱، ص۶۲-۲۵۸؛ آب کوثر ص۲۸۳

۳۳؎ اس نقطہ نظر کی تشریح وتفسیر کے لیے ملاحظہ ہو اشتیاق احمد ظلی "برصغیر میں اسلام کی توسیع واشاعت میں صوفیائے کرام کا حصہ۔ ایک جائزہ" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ ۱۹۸۵ء جلد ۴، شمارہ ۲، ص۴۶-۱۹ نیز ملاحظہ ہو محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیا۔ حیات وتعلیمات دہلی ۱۹۷۲ء، ص۸-۱۷۶ جن کا خیال ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ چشتی صوفیا نے کبھی اسلام کی ترویج وتبلیغ کی کوئی کوشش کی تھی۔ ان کے لیے ایسا کرنا دو وجوہ سے ناممکن تھا اول یہ کہ ان کی اصطلاحات، زبان اور روایات صرف تعلیم یافتہ مسلمان ہی سمجھ سکتے تھے، دوم یہ کہ مسلم صوفیہ کا کام صرف مسلم طبقات تک محدود تھا۔ نیز ملاحظہ ہو پروفیسر موصوف کی پالیٹکس اینڈ سوسائٹی، اول ص۳۶۸ وغیرہ۔

۳۴؎ ملاحظہ کیجئے رحمان علی، تذکرہ علمائے ہند؛ سید عبد الحی، نزہۃ الخواطر وبہجۃ المسامع والنواظر حیدر آباد دکن ۱۹۴۷ء، جلد اول تا ہشتم۔

۳۵؎ موازنہ کیجئے، ڈبلو، ایچ، مسعود، مذکورہ بالا، ص۲۷-۲۰ وغیرہ؛ محمد حبیب، حضرت نظام الدین اولیا۔ حیات وتعلیمات، ص۲۵-۱۰؛ پالیٹکس اینڈ سوسائٹی، اول ص۲۵۳ وغیرہ؛ تاریخ مشائخ چشت: صوفیا کی تعلیمات کے لیے۔

۳۶؎ فوائد الفواد، ص۵-۴۴، ص۳۲۲، ص۷-۳۲۶، ص۱۰-۴۰۹؛ خیر المجالس، ص۵-۶۳

۳۷؎ ملاحظہ ہو امام مرتضیٰ نقوی، خواجہ حسن نظامی۔ حیات وادبی خدمات، لکھنؤ ۱۹۷۸ء؛ سید ابو الحسن علی ندوی، سوانح حضرت مولانا عبد القادر رائے پوری، مکتبہ اسلام لکھنؤ (غیر مورخہ)

۳۸؎ عبد الماجد دریا بادی، حکیم الامت۔ نقوش وتاثرات، اعظم گڑھ ۱۹۵۱ء؛ حسین احمد مدنی، نقش حیات دہلی ۱۹۵۴ء؛ محمد زکریا، آپ بیتی، سہارنپور ۱۳۹۱ھ؛ شاہ معین الدین احمد ندوی، حیات سلیمان، اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء؛ سید ابو الحسن علی ندوی، کاروان زندگی، لکھنؤ ۱۹۸۳ء

۳۹؎ فوائد الفواد، ص۲۰-۱۸۹، کا بیان ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریا روزانہ فجر کی نماز پڑھنے قاضی قطب الدین کاشانی کی مسجد میں جایا کرتے تھے۔ ان کا یہ طریقہ ایک حدیث نبوی کی متابعت میں تھا جس کے

مطابق ایک متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھنا ایسا ہے جیسا کہ نبی کے پیچھے۔ ایک بار قاضی موصوف نے ان سے اتنے طویل سفر کر کے روزانہ زحمت اٹھانے کا سبب پوچھا تو شیخ نے اصل سبب بتا دیا۔ ایک دن ایسا ہوا کہ شیخ موصوف کو نماز کی دوسری رکعت ہی اور انھوں نے امام کے سلام پھیرنے سے قبل اٹھ کر اپنی فوت شدہ رکعت پوری کر لی۔ جب امام نے یہ پوچھا کہ انھوں نے ایسا کیوں کیا کہ یہ سنت کے خلاف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ امام سے غلطی ہو گئی ہوتی اور وہ سجدہ سہو کرتا۔ شیخ نے جواب میں فرمایا کہ انھیں نور باطن سے معلوم ہو گیا تھا کہ امام سے کسی غلطی کا صدور نہیں ہوا اس لیے انھوں نے سلام سے قبل نماز پوری کر لی۔ اس پر قاضی موصوف نے تبصرہ کیا: "ہر وہ نور باطن جو شریعت کا تابع نہ ہو دراصل تاریکی ہے"۔ تذکرہ نگاروں کا بیان ہے کہ اس واقعہ کے بعد شیخ موصوف نے قاضی کاشانی کی مسجد میں جانا موقوف کر دیا۔ ۴۰ آرنلڈ، مذکورہ بالا ص ۵-۲۵۴

۴۱ آرنلڈ، ص ۲۵۶-۷ ؛ برنی، ص ۴۰۶-۷ وغیرہ، ص ۴۸۲-۳ ؛ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۷-۴۲۶ ؛ سید عبدالحی، مذکورہ بالا، جلد اول ص ۳۹، ص ۳-۹۲ وغیرہ؛ نیز آرنلڈ ص ۶۳-۲۵۷ وغیرہ۔

۴۲ سید سلیمان ندوی، عرب و ہند کے تعلقات، انگریزی ترجمہ محمد صلاح الدین، حیدرآباد ۱۹۶۲ء، ص ۵۳-۱

۴۳۔ ایضاً، ص ۷۔ نیز ملاحظہ ہو ترمذی، سنن، باب الامثال

۴۴ سید سلیمان ندوی، ص ۱۱-۸ ۴۵ ایضاً ص ۱۴-۱۱

۴۶ آرنلڈ، ص ۸-۲۵۷ حاشیہ ۳ سرالفرڈ سی لایل کے تبصرہ کے لیے جوان کی کتاب ایشیاٹک اسٹڈیز لندن ۱۸۸۲ء ص ۲۸۹ سے ماخوذ ہے؛ سید سلیمان ندوی، ص ۶-۱۰۳

۴۷ آرنلڈ ص ۲۷۳۔ ۴۸ ایضاً ص ۴-۲۷۳ ۴۹ ایضاً ص ۷-۲۷۴ ۵۰ ایضاً ص ۲۷۷

۵۱ ایضاً ص ۲۷۷ وغیرہ۔ ۵۲ سید سلیمان ندوی، ص ۶-۱۳۳ وغیرہ؛ ص ۷-۱۴۵، ص ۲-۱۵۱ وغیرہ؛ ابن بطوطہ، مذکورہ بالا۔ ۵۳ سید سلیمان ندوی، ص ۱۰-۸

۵۴ ایضاً ص ۶-۱۴۵۔ نیز ملاحظہ کیجئے، محمد یوسف کوکن "کیرالا میں اسلام — ایک کل جہتی مطالعہ"۔ ہند اسلامی تہذیب کا ارتقا، مرتبہ عماد الحسن آزاد فاروقی، نئی دہلی ۱۹۸۵ء، ص ۹۰-۸۹

۵۵ سلیمان ندوی، ص ۷-۱۴۶، کوکن ص ۹۱-۹۰ ۵۶ ابن بطوطہ، مذکورہ بالا

۵۷ آرنلڈ، ص ۸-۲۶۷ ۵۸ کوکن، ص ۶-۹۱ وغیرہ ۵۹ آرنلڈ ص ۲۶۹

۶۰ سید سلیمان ندوی، ص ۹-۱۴۷

۶۱ آرنلڈ، ص ۲۷۱ ؛ نزہتہ الخواطر، اول ص ۱۶۳ ؛ سید سلیمان ندوی، ص ۵۱-۱۵۰

۶۲ مذکورہ بالا، ص ۲۷۷۔ نیز ملاحظہ ہو محمد صابر خاں، "بنگال میں اسلام — ایک ہمہ جہتی مطالعہ" ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء، ص ۳-۱۰۲ وغیرہ

۶۳ؔ محمد صابر خاں، ص۱۰۵ وغیرہ؛ عبدالکریم، سوشل ہسٹری آف دی مسلمس آف بنگال ڈھاکا ڈویژن ۱۹۵۹ء ڈھاکہ ۱۹۵۹ء، ص۵۲-۵۱ جو متعدد علماء کا ذکر کرتے ہیں جیسے مولانا علاء وحید الدین، محمد شاہ، محمد بن یزدان بخش، مولانا حمید دانشمند، اور دیو کوٹ کے مولانا عطا۔ وغیرہ۔

۶۴ؔ محمد صابر خاں، ص۱۰۵-۶ ۶۵ؔ عبدالکریم ص۶۳ ۶۶ؔ آرنلڈ ص۲۷۸ وغیرہ

۶۷ؔ آرنلڈ ص۲۷۷-۸ ۶۸ؔ آرنلڈ ص۲۸۰؛ محمد صابر خاں ص۱۰۷-۸

۶۹ؔ محمد صابر خاں ص۱۰۵-۹۔ نیز ملاحظہ ہو عبدالکریم ص۶۶، ص۸۳ جو متعدد علماء کا ذکر کرتے ہیں جیسے مولانا شرف الدین ابوتوامہ، مولانا تقی الدین العربی، مولانا ابراہیم قوام فاروقی، شاہ محمد صغیر، اور محمد بن یزدان بخش نیز ملاحظہ ہو نزہۃ الخواطر، جلد دوم ص۱۱۶ جو سیر الاولیا کی سند پر بیان کرتی ہے کہ محمد بن تغلق نے مولانا کریم الدین سمرقندی کو ستگاؤں کا شیخ الاسلام بنا کر بھیجا تھا اور انھوں نے وہاں اشاعت اسلام میں کافی حصہ لیا تھا۔

۷۰ؔ مرے ٹی ٹیس، انڈین اسلام، نئی دہلی ۱۹۷۹ء، ص۴۹

۷۱ؔ آرنلڈ، ص۲۹۲؛ نیز ملاحظہ ہو جی ایم ڈی صوفی، اسلامک کلچر ان کشمیر، نئی دہلی ۱۹۷۹ء، ص۳۲ جن کا خیال ہے کہ شیخ کا اصل نام سید شرف الدین یا سید عبدالرحمٰن شرف الدین تھا اور وہ شیخ شہاب الدین سہروردی کے مرید و خلیفہ تھے۔

۷۲ؔ آرنلڈ ص۲۹۲؛ صوفی ص۴۵-۳۳۔ موخرالذکر کا بیان ہے کہ ان سادات کرام نے تبلیغ دین کا کافی اہم کام کیا تھا۔ سید علی ہمدانی، ان کے اصحاب و خلفاء اور مریدین کے سوانح خاکے ان کو طبقہ علماء کے افراد بتاتے ہیں۔

۷۳ؔ آرنلڈ ص۲۹۲؛ صوفی ص۴۶-۷ ۷۴ؔ آرنلڈ ص۲۹۳ ۷۵ؔ ایضاً ص۲۸۱ وغیرہ

۷۶ؔ ایضاً ص۲۸۰-۱۔ ۷۷ؔ سید عابد علی وجدی الحسینی، ہندوستان اسلام کے سائے میں، بھوپال ۱۹۸۲ء، ص۱۹۷-۸ نے بروایت حدائق الحنفیہ ص۲۲۴ اور قاضی اطہر مبارکپوری کی رجال الہند والسند ص۲۶ کے حوالے سے بیان کیا۔

۷۸ؔ ڈبلو ایچ مسعود، ص۲۶۲-۷؛ اشتیاق احمد ظلی، ص۱۹-۲۵

۷۹ؔ نزہۃ الخواطر، اول ص۱۲۲

۸۰ؔ سید ابوالحسن علی ندوی، سیرت سید احمد شہید، لکھنؤ ۱۳۶۸ھ اول ص۱۲۸-۲۱ وغیرہ ص۱۵۵-۶، ص۲۰۳

۸۱-۹۰ؔ آرنلڈ ص۲۸۲-۶ وغیرہ

۹۱ؔ بریجندر ناتھ بنرجی، ریلیجس کنورزنس، نئی دہلی ۱۹۸۲ء، مقدمہ ص۷-۸، تبدیلی مذہب کے ان واقعات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ہریجن کے لیے تبدیلی مذہب کا انتخاب صرف اسلام بن گیا ہے۔ لہٰذا ہندوؤں نے اس پر ہنگامہ برپا کرنا شروع کردیا ہے۔ تامل ناڈو میں اسلام لانے کے

واقعات نے ایک نیا رخ اختیار کرلیا ہے۔ ۱۹۴۵ء سے ۱۹۸۰ء کے پینتیس سال کے عرصہ میں پندرہ سو تبدیلی مذہب کے واقعات ہوئے جن میں ہریجنوں نے اسلام قبول کیا۔ لیکن فروری ۱۹۸۰ء کے بعد اس میں اچانک اضافہ ہوا ہے۔ گزشتہ انیس ماہ میں صرف تامل ناڈو میں دو ہزار پانچ سو اٹھانوے ہریجنوں اور عیسائیوں نے اسلام قبول کیا ہے۔"

سہ۹۲ ان اسلامی مراکز پر کتابیں ملاحظہ ہوں۔ نیز ملاحظہ ہو ضیاء الدین احمد ڈیسائی، سنٹرز آف اسلامک لرننگ ان انڈیا۔ نئی دہلی ۱۹۷۸ء، صفحہ ۹۲-۵

سہ۹۳ مولانا غلام محمد، روداد زندگی، مخطوطہ جو راقم سطور کے پاس ہے اور جلدی حواشی اور اضافوں کے ساتھ شائع ہوگا۔ مولانا مرحوم کا مختصر تعارف یوں ہے کہ اسلام سے قبل ان کا نام پنڈت کیشو رام شرما تھا۔ ان کے والد کا نام امراؤ لال شرما تھا اور وہ قصبہ اور تھانہ گولا گوکرن ناتھ ضلع لکھیم پور کھیری کے ایک گاؤں بلاسپور کے باسی تھے ان کے آباؤ اجداد کا تعلق ضلع ہردوئی سے تھا اور مختلف مقامات پر سکونت اختیار کرتے ہوئے اس گاؤں میں مستقل طور سے آبسے تھے۔ عنفوانِ شباب میں مولانا مرحوم کو گاؤں کے ایک مولوی بندہ حسن خاں جو صوفی تھے اسلام کی طرف مائل کیا۔ اور بالآخر جون ۱۹۱۶ء میں وہ مولوی عبدالحیٔ فرنگی محلی کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔

سہ۹۴ بی۔ این۔ بنرجی۔ مذکورہ بالا۔



٦٨

ایرانی فکر کے قدیم مآخذ

(سعید نفیسی کے خیالات کا مطالعہ)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ)

ایران کے حالیہ اسلامی انقلاب سے پچاس ساٹھ سال قبل کا زمانہ ایرانی مفاخر پرستی کا زمانہ تھا۔ رضا شاہ پہلوی کے عہد میں یہ لے تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ ایرانی زندگی کے ہر مظہر کو قدیم بلکہ اساطیری ایران کے نقطۂ نظر اور روایات و حکایات کے ذریعہ جانچا پرکھا جانے لگا اور ہر چیز کی توضیح، تفسیر اور تاویل قدیم آریائی روایات کے پس منظر میں کی جانے لگی۔ اساطیر پرستی کے اس سیلاب سے ایران کا مذہب بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ ایرانیوں بالخصوص پہلوی عہد حکومت کے ایرانیوں نے اپنے مذہب کی جو توضیح و تشریح کی ہے اگر اس کا ترجمہ اردو زبان میں کر دیا جائے تو ہندوستان کے وہ حضرات جو اسی مذہب کے پیرو ہیں شاید ہی ایرانیوں کی توضیح، تشریح اور تعبیر سے متفق ہو سکیں۔ ابراہیم پور داؤد، کاظم زادۂ ایرانشہر، محمد معین اور سعید نفیسی سب کی مشترکہ کوشش یہ رہی ہے کہ ایران کے مذہب، سماج، سیاست، تہذیب، تمدن اور ادب ہر چیز کو ایک جداگانہ نوعیت کا حامل قرار دے کر ان کو نہ صرف خالص ایرانی ثابت کیا جائے بلکہ ان کا سلسلہ زردشتی عقاید و اعمال سے ملا دیا جائے۔ ان حضرات کی ان کوششوں نے ایران کے مذہب کو ایک نئے انداز سے پیش کیا اور یہ لوگ بلا جھجک اس بات کا اعلان کرنے لگے کہ ان کا مذہب خالص ایرانی چیز ہے جس کی زیریں لہروں میں زردشتیت کی روح کارفرما ہے۔ ان حضرات کی ساری علمی اور ادبی کاوشیں ان کے اسی نقطۂ نظر کی ترجمان ہیں۔ سعید نفیسی کی کتاب "سرچشمۂ تصوف در ایران" بھی اسی طرح کی ایک کوشش ہے مگر اس کی ایک انفرادیت یہ ہے کہ سعید نفیسی نے ایران کے تصوف کا سلسلہ زردشتی عقاید سے ملانے کے بجائے بودھ مت کے عقاید سے ملایا ہے اور اس بات کے مطالعے کی کوشش کی ہے کہ بودھی تعلیمات نے ایران کے تمدن پر

اپنے کیا کیا اثرات چھوڑے ہیں۔ علاوہ بریں انھوں نے ایران کے تصوف پر فلسفیانہ نظر ڈال کر اپنی راہ کو دوسروں کی راہ سے ممتاز و متائز کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اپنے مختصر سے دیباچے کا خاتمہ ان الفاظ پر کیا ہے:

"مقصود من از این کتاب این است کہ این گونہ مطالب تازہ را کہ دیگران بدانہا توجہ نکردہ اند طرح کنم و راہ را برای کسانی کہ باید دنبالۂ کار را بگیرند بگشایم۔ امیدوارم دانش مندان جوانی کہ در زمینہ این گونہ بررسی ہای دور از تعصب امید من تنہا با ایشان است کاری را کہ متاسفانہ من ناتمام گذاشتہ ام بہ پایان برسانند۔"

(اس کتاب (کو لکھنے) سے میرا مقصد یہ ہے کہ جن تازہ افکار کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی ہے میں ان کی بنیاد ڈالوں اور ان لوگوں کے لیے جو اس کام کو آگے بڑھائیں گے راہ ہموار کروں میں امید کرتا ہوں کہ وہ نوجوان دانش ور جو تعصب سے مبرّا ہو کر اس کام کو کریں گے میرے کام کو، جس کو افسوس ہے کہ میں نا تمام چھوڑ رہا ہوں، پایۂ تکمیل تک پہونچائیں گے۔)

اس کتاب کا پہلا باب اس بات سے بحث کرتا ہے کہ زمانۂ ماقبل اسلام کے ایرانی تمدن پر بودھی تعلیمات کا کیا اثر پڑا ہے؛ انھوں نے آغاز کلام کے طور پر اس تاریخی حقیقت کو یاد دلایا ہے کہ قدیم ایران کے ہخامنشی خاندان کا مذہب، ظہور اسلام سے قبل کے ساسانیوں کے مذہب سے بالکل مختلف اور جداگانہ نوعیت کا تھا لیکن غلطی سے بہت سے ایرانی علماء ان دونوں خاندانوں کے حکمرانوں کو ایک ہی مذہب کا پیرو سمجھتے رہے ہیں۔ سعید نفیسی کے خیال میں ساسانیوں کے زمانے کا زردشتی مذہب ہر لحاظ سے ثنویت کا حامل تھا۔ یہاں تک کہ ان کا تصورِ الٰہی ثنویت زدہ تھا۔ اہورامزدا، ان کا خدائے خیر تھا اور اہرمن خدائے شر۔ ہخامنشیوں کے جو کتبے اب تک کشف ہوئے ہیں ان کی بنیاد پر جب اُن کے دینی عقاید کو متعین کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اہرمن کا کوئی تصور ہی نہ تھا اور اہورامزدا کی جگہ پر وہ قدیم آریائی خداؤں مثلاً اناہیتہ (ناہید) اور میترہ (مہر) کو مانتے تھے۔ اس فرق و اختلاف کی وجہ سے سعید نفیسی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ زردشتی مذہب نے ہخامنشیوں کے زمانے میں ارتقاء و تکامل کی اس راہ کو طے نہیں کیا تھا جو اس نے ساسانیوں کے زمانے میں کیا۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے ایک روسی مستشرق یاکوبوسکی کا بھی حوالہ دیا ہے جن کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وسط ایشیا اور خوارزم میں جو زردشتی مذہب رائج تھا وہ دیگر علاقوں کے

زردشتی مذہب سے مختلف تھا اس سلسلے میں انھوں نے کافرستان کے لوگوں کا بطور خاص تذکرہ کیا ہے جن کے یہاں آج بھی اپنے آبا و اجداد کی پرستش لکڑی کے مجسموں کے ذریعہ رائج ہے۔ ان تمام باتوں سے سعید نفیسی نے دو نکتے اخذ کئے ہیں جو یہ ہیں۔

"نخست آنکہ دین زردشت برخلاف آنچہ قرن ہا در آن اصرار ورزیدہ انداز شمالِ شرقیِ ایران قدیم یعنی از ہمین نواحی پامیر و آسیای مرکزی و خوارزم بدین نواحی دیگر آمدہ و مہد آن شمال غربیِ ایران یعنی کشور ماد و آذربائجان نبودہ است۔ زیرا کہ ہنوز قدیم ترین آثار آن درین نواحی دیدہ میشود و آنچہ در باستان شناسی در شمالِ غربی بدست می آید بالعکس مراحل اخیر و یادگارہای دورۂ تحول و تکامل این دین را نشان میدہد و انگہی زبان اوستا کہ زبان این دین است بزبانہای این ناحیۂ شمالِ شرقی بہتر می خورد تا بزبان ناحیۂ شمال غربی و گاہی زبان اوستا بزبانِ پشتو یا پختو از زبانہای امروزی افغانستان بسیار شبیہ است۔ نکتۂ دوم این است کہ دین زردشت بہمان صورتی کہ در دورۂ ہخامنشی آشکار است و در باستان شناسی آسیای مرکزی و خوارزم بدست آمدہ و باز ماندۂ آن درمیان کافر باباقی ست، نخست در ایران انتشار یافتہ و در دورۂ فترتی کہ درمیان ہخامنشیان و ساسانیان پیش آمدہ و متاسفانہ ازین دورہ اسنادی بدست نیست، این دین را مغان کہ از طوایف پارس بودہ اند بخود اختصاص دادہ وحتیٰ جزو امتیاز طبقاتی خود کردہ اند و درآن تصرف کردہ و بدعت گذاشتہ و آنرا بصورتی کہ در دورۂ ساسانی دیدہ میشود درآوردہ اند بہمین جہت ہم ہست کہ درسراسر دورۂ ساسانی مقامات روحانی منحصر بہ مغ و مغ زادگان بودہ و مانند یہود کہ روحانیت را مخصوص اولاد ہارون یعنی نژاد و خاندان متعین کردہ اند ایشان ہم رہبانیت را بہ خود اختصاص دادہ اند۔" (ص ص ۷-۸)

(اول تو یہ کہ اس بات کے برخلاف جس پر صدیوں سے زور دیا جاتا رہا ہے، زردشتی مذہب قدیم ایران کے شمال مشرقی حصے سے یعنی پامیر، ایشیائے وسطی اور خوارزم سے دوسرے علاقوں میں آیا اس کا گہوارہ شمال مغربی ایران یعنی سرزمین آل ماد اور آذربائجان نہیں تھا[1] کیوں کہ

---

[1] سعید نفیسی کی بیان محل نظر ہے کیوں کہ بہت سے ایرانی علما اور مستشرقین شمال مغربی ایران بالخصوص آذربائجان کو زردشت کی زادگاہ اور زردشتی مذہب کا گہوارہ قرار دیتے ہیں۔

اِس زمانے میں بھی اُس دور کے جو قدیم ترین آثار ملتے ہیں اور شمال مغربی ایران کے مطالعۂ آثار قدیمہ سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں وہ اس مذہب کے ارتقاء و تکامل اور آخری مراحل کے بالکل برعکس ہیں۔ علاوہ بریں اوستائی زبان جو کہ اس مذہب کی دینی زبان ہے شمال مغربی ایران کی زبان کے مقابلے میں شمال مشرقی ایران کی زبان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ کبھی کبھی اوستائی زبان آج کے افغانستان کی زبان پشتو یا پختو سے بہت مماثل معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس طرح زردشتی مذہب ہخامنشیوں کے دور میں دکھائی دیتا ہے اور ایشیائے وسطی اور خوارزم کے آثارِ قدیمہ کے مطالعہ کے بعد جس صورت میں ملتا ہے اور "کافروں" کی باز ماندہ نسل میں موجود ہے اس نے اول اول ایران میں رواج پایا۔ ہخامنشیوں اور ساسانیوں کے درمیانی زمانے میں، جس کی اسناد افسوس ہے کہ ہماری دسترس میں نہیں ہیں، اس مذہب کو مغوں نے جو کہ پارس کے رہنے والے قبائل میں سے ایک قبیلہ کے لوگ تھے اپنے لیے مخصوص کر لیا (انھوں نے صرف یہی نہیں کیا بلکہ اس (دین) کو اپنے طبقاتی امتیاز کا ایک جزو بنا لیا۔ انھوں نے اس دین میں تصرف بھی کیا اور نئی نئی باتیں بھی داخل کیں اور اس کی وہ صورت ہو گئی جو ساسانی عہد کے زردشتی مذہب کی صورت تھی؛ یہی وجہ ہے کہ پورے ساسانی دور میں روحانی مراتب مغوں اور مغ زادوں کے لیے مخصوص رہے ہیں جس طرح یہود اس بات کے قائل ہیں کہ روحانیت آل ہارون کا مخصوص حصہ ہے اور انھوں نے روحانیت کو ایک خاندان اور نسل کے لیے مخصوص کر دیا ہے (اسی طرح مغوں نے بھی کیا) ان مغوں نے رہبانیت کو بھی اپنا خاص وطیرہ بنایا)

اس کے بعد سعید نفیسی نے زردشت کے زمانے سے بحث کی ہے ان کا خیال ہے کہ اس سلسلے میں تعصب کی کارفرمائی کی وجہ سے بہت افراط و تفریط ہوئی ہے جو لوگ ایرانی تعصب کے حامل ہیں انھوں نے یونانی کتابوں کی مدد سے زردشت کا زمانہ آج سے تقریباً آٹھ ہزار یا پانچ سو سال پہلے کا زمانہ قرار دیا ہے۔ وہ مستشرقین جو اسرائیلی تعصب کے حامل ہیں انھوں نے زردشت کا زمانہ ۲۵۰ ق م مقرر کیا ہے تاکہ اُس افسانے کی تصدیق ہو سکے کہ زردشت، دانیال پیغمبر کے شاگرد تھے اور اسی کے ذریعہ وہ یہ ثابت کر سکیں کہ زردشتی مذہب میں یہودی مذہب کے بہت سے

اجزا شامل کر لیے گئے ہیں خود زردشتی مذہب کی موجودہ کتابوں میں ان کا زمانہ ۵۸۸ ق م درج ہے ۔ سعید نفیسی کو ان تمام زمانوں سے اختلاف ہے ۔ان کے نزدیک زردشت کا صحیح عہد حیات آٹھویں صدی ق م کے آغاز سے معاً پہلے ہے ۔اس کے بعد انھوں نے اپنے اس خیال پر پھر زور دیا ہے کہ زردشت کا تعلق شمال مشرق ایران کے اس حصے سے تھا جو ہندوستان کا ہمسایہ علاقہ ہے ۔اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے اس بات سے بحث کی ہے کہ آریوں کا مرکز اصلی کہاں واقع تھا؟

جیسا کہ معلوم ہے کہ اس سلسلے میں مورخین میں بڑا اختلاف ہے ۔سعید نفیسی نے ان اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد اپنے شخصی مطالعے کی روشنی میں پامیر[1] کو آریوں کا مرکز اصلی قرار دیا ہے اس سلسلے میں وہ اپنی کتاب "تاریخ اجتماعی ایران در دورۂ پیش از تاریخ و آغاز تاریخ" میں خاصی مفصل بحث کر چکے ہیں ۔ پامیر کو آریوں کا مرکز اصلی قرار دینے کی وجہ سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ ہندوستان اور ایران کے آریہ ایک ہی نسل اور مقام کے لوگ ہیں اور اپنے مرکز اصلی سے نقل مکانی سے پہلے ایک جگہ پر ایک ساتھ زندگی بسر کرتے تھے اپنے اس خیال کی تصدیق کے لیے وہ رگ وید اور اوستا کی داستانوں کی مماثلت کا ذکر کرتے ہیں اور ان قصوں کہانیوں کو یاد دلاتے ہیں جو ایرانیوں اور ہندوستانیوں میں مشترک ہیں اسی کے ساتھ ساتھ وہ دونوں ملکوں کے مذاہب کی یکسانیت کی طرف بھی اشارے کرتے ہیں اس طول کلامی کے بعد وہ اپنے اصل مقصد کی طرف مراجعت کرتے ہوئے لفظ "بودھ" کی تشریح کرتے ہیں ۔ان کا خیال ہے کہ ہر مذہب میں ایک موعود کا تصور موجود ہے مثال کے طور پر زردشتیوں میں سوشیانس موعود، یہودیوں میں مسیح موعود، عیسائیوں میں فارغلیت (فارقلیط) مسلمانوں میں مہدی موعود کا وہ خاص طور سے ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک ہندوستان میں متعدد "بودھ" گذرے ہیں جن میں سے آخری کا نام سدھارتھ تھا ،ان کا تعلق گوتم خاندان سے تھا اس لیے وہ گوتم بودھ کہلائے ۔سعید نفیسی کے نزدیک گوتم بدھ کے زمانے کے بارے میں جو آخری تحقیقات ہوئی ہیں ان کی رو سے ان کا زمانہ ۵۶۰ سے لے کر ۴۸۰ ق م تک کا زمانہ قرار دیا گیا ہے ۔اسی سلسلۂ سخن میں وہ ایک قدیم ایرانی داستان "بوداسف و بلوہر" کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور بتلاتے ہیں کہ اس داستان کا تعلق گوتم بودھ سے ہے یہ داستان ساسانیوں کے زمانے میں پہلوی سے آرامی یا سریانی زبان میں ترجمہ ہوئی اور پھر اس ترجمے کو سامنے رکھ کر عربی زبان میں اس کا ترجمہ کیا گیا ۔اس ترجمہ در ترجمہ میں بوداسف کا نام یوداسف ہو گیا اور

---

[1] اب یہ علاقہ موجودہ تاجیکستان میں ہے ۔

یورپی زبانوں نے اسی نام کو اختیار کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یورپی زبانوں کی مشہور داستان – Joaa phat Barlaam. – اسی داستان سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے سعید نفیسی کے خیال کے مطابق اصل نظم گوتم بودھ سے متعلق ہے جس میں ان کے احوال و کوائف اور ان واقعات و حوادث کو نظم کیا گیا ہے جو گوتم بودھ کو پیش آئے ہیں اہل یورپ مذکورہ نظم کی مدد سے عیسائیت کی حقانیت کو ثابت کرتے رہے اور ظہور اسلام کے بعد کے ایران میں بھی اس نظم سے اسی طرح کے نتائج برآمد کیے گئے اور اس نظم کی مدد سے اسلام کی حقانیت کا ڈنکا بجایا گیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے ابن سینا ابن طفیل اور شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی مقتول کی کتابوں 'حی بن یقظان' کو اسی داستان کا چربہ بتایا ہے۔ اس نظم کا فارسی زبان میں جو ترجمہ ہوا ہے اس کا نام 'سلامان و ابسال' ہے جو متعدد بار شائع بھی ہو چکی ہے۔ سعید نفیسی نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اسلام کے ابتدائی ادوار میں عربی اور فارسی میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن میں بودھ کا نام دو طرح سے درج ہے کہیں پر 'بودہ' کہیں پر 'بوذسف' اور ان کے پیروؤں کو 'بدیہ' یا 'بوذسفیہ' کہا گیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی بتلایا ہے کہ جغرافیہ کی قدیم کتابوں میں اُس سرزمین کو جہاں بودھ کے پیرو رہتے تھے' "بدھ" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ ان تمام باتوں سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایران کے لوگ ساسانیوں اور ظہور اسلام کے بعد کے دور میں گوتم بدھ سے بخوبی واقف تھے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ زردشت کا عہد حیات آٹھویں صدی ق م اور آخری بودھ (گوتم) کا زمانۂ حیات چھٹی صدی ق م ہے اس لیے پہلے بودھوں کے جو عقاید تھے ان کا اثر ساتویں صدی ق م میں زردشتی عقاید پر پڑا ہوگا۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ یہ آخری بودھ برہمائی مذہب کی اصلاح اور اسی کی اپنی اصل کی طرف مراجعت کے لیے مبعوث ہوئے تھے انھوں نے کوئی نیا دین پیش نہیں کیا ہے اس لیے ہندوؤں اور بودھوں میں ہمیشہ صلح و صفا کے جذبات کارفرما رہے اور دونوں فرقے اطمینان و سکون کے ساتھ شانہ بشانہ زندگی بسر کرتے رہے۔

اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے رگ وید اور اوستا کی مماثلتوں کا ایک بار پھر ذکر کر کے ان ناموروں کے نام گنائے ہیں جو دونوں کتابوں میں مشترک ہیں۔ اسی طرح انھوں نے اس

۱؎ سعید نفیسی کا یہ خیال محل نظر ہے بودھ مذہب تصور الٰہ سے عاری ہے جب کہ برہمائی مذہب میں یہ تصور موجود ہے اس لیے بودھ مذہب کو ایک جداگانہ مذہب قرار دینا ہی بہتر ہے۔

بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ فارسی زبان میں جس گھاس کا نام 'ہُومہ' ہے اور جس کا رس زردشتیوں کے یہاں عبادت کے وقت استعمال کیا جاتا ہے ہندوؤں میں بھی وہ متبرک ہے اور اس کو مقدس بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس لفظ کا حرف 'ہ'، 'س' سے بدل گیا ہے اور اس کا ہندوستانی نام 'سومہ' ہو گیا ہے۔ پھر انھوں نے ہندو اور زردشتی مذاہب کے عبادت خانوں کا بھی ذکر کیا ہے اور دونوں کی صفائی ستھرائی، تجمل اور پاکیزگی کو ایک دوسرے کا مثل ٹھہرایا ہے اور ان میں پابرہنہ داخل ہونے کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے علاوہ بریں جس لحن اور انداز سے رگ وید کے اشلوک پڑھے جاتے ہیں بعینہ اسی انداز سے پارسی حضرات اوستا پڑھتے ہیں۔ زردشتی حضرات اپنی کمر کے گرد جو پٹی باندھتے ہیں اور جس کا اصطلاحی نام 'کُستی' ہے اس کو سعید نفیسی ہندو حضرات کے اُس دھاگے کے مماثل قرار دیتے ہیں جو یہ لوگ بلوغت کے بعد تاحیات کمر پر باندھتے ہیں اوستا کے دو حصوں یعنی "گاث ہا" اور "یشت ہا" میں جو منظوم دعائیں ہیں وہ ویدوں کی منظوم دعاؤں سے بہت ملتی جلتی ہیں ان مماثلتوں کا ذکر کرنے کے بعد انھوں نے اپنے قارئین کو ایک "باریک نکتہ" سے روشناس کرایا ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ "فروردین یشت" میں ایک لفظ "گوُتمہ" ملتا ہے اس گوُتمہ کو اوستا میں زردشت کا حریف و مقابل کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے چونکہ سنسکرت کا لفظ گوتم اس لفظ کا ہم شبیہ ہے اس لیے بعض یورپی مستشرقین نے یہ غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہے کہ اس یشت میں گوتم بودھ اور زردشت کے مناظرے کی عکاسی کی گئی ہے۔ سعید نفیسی نے اپنی تحریر میں اس خیال کا مضحکہ اڑایا ہے اور اس لفظ کو اسم خاص قرار دینے کے بجائے اسم عام قرار دیا ہے پھر انھوں نے بودھ مذہب کے پیروؤں کی صلح جوئی سے اس کا سلسلہ ملایا ہے اور بودھی عقاید کو ایرانی عقاید کے سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ قرار دیا ہے۔

سعید نفیسی نے اس تاریخی حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان کے باہر جس علاقے کے لوگوں نے سب سے پہلے بودھ مذہب کو اپنایا وہ موجودہ افغانستان کا علاقہ ہے۔ انھوں نے ایک کتبہ کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ۲۵۶ ق م میں افغانستان میں یہ مذہب رائج ہو چکا تھا اس کے علاوہ ایسی شہادتیں بھی ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی عہد کے آغاز میں یہ مذہب ماوراءالنہر خاص کر سمرقند اور بخارا میں رائج تھا۔ ظہور اسلام سے پہلے ایرانیوں اور بودھ مذہب کے پیروؤں میں جو قریبی روابط تھے سعید نفیسی نے ان کی مزید تفصیل پیش کی ہے مثلاً انھوں نے لکھا ہے کہ ۶۷ ق م میں بودھ مذہب کی تبلیغ کے لیے جو پانچ افراد چین گئے

تھے ان میں سے چار ایرانی تھے جن میں اشکانی خاندانی کا ولی عہد بھی شامل تھا اس باب کا سب سے اہم نکتہ بلکہ چونکا دینے والی بات یہ ہے کہ سعید نفیسی نے بلخ کی مشہور عبادت گاہ نوبہار کو آتش کدہ نہیں بلکہ بودھی معبد قرار دیا ہے اور فن تعمیرات کے تمام نکات پر نظر رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ عمارت آتش کدہ نہیں ہو سکتی جیسا کہ آج تک سمجھا جاتا رہا ہے۔ کیونکہ اس کی تعمیر آتشکدہ کے انداز کی نہیں ہے۔ سعید نفیسی کا یہ نکتہ اتنا اہم ہے کہ اس پر مزید تحقیق ہونی چاہئیے اور ان کے اس خیال کی توثیق یا تردید ہو جانی چاہئیے۔

اپنے اس مطالعے میں سعید نفیسی نے خاص طور سے اُن بودھوں کا ذکر کیا ہے جو افغانستان کے شہر بامیان میں بستے تھے اُس زمانے میں بودھوں کا مسکن ہونے کی وجہ سے یہ شہر بلخ کے مقابلے میں زیادہ مشہور تھا۔ بامیان میں محفوظ بودھوں کے تمام آثار سے بحث کرنے کے بعد انھوں نے ایک ایرانی مذہب کے بانی و پیشوا مانی (۲۱۵۔ مقتول ۲۷۵ء) کا ذکر کرتے ہوتے بتلایا ہے کہ مانی اگر ایک طرف اپنے آپ کو زردشتی مذہب کا سوشیانس موعود اور مسیحی مذہب کا فارقلیط موعود کہتا تھا تو دوسری طرف بودھ مذہب کا موعود ہونے کا بھی مدعی تھا۔ ایران کی قدیم داستانوں کے مطابق مانی، نقاشی کو اپنا معجزہ قرار دیا دیتا تھا اسی لیے لوگوں نے اس کو نقاش کے نام سے موسوم کیا ہے اور ایک مصوّر کتاب کو اس سے منسوب کیا ہے جس کو قدیم متون میں تین ناموں ارتنگ، ارژنگ یا ارثنگ سے یاد کیا جاتا ہے۔ سعید نفیسی کی تحقیق یہ ہے کہ سن کیانگ اور وسط ایشیا میں ارتنگِ مانی کے جو چند مصوّر صفحات ملے ہیں ان کی نقاشی اُس نقاشی کی ہم شبیہ ہے جو بامیان کے بودھوں کے عبادت خانوں میں ملتی ہے۔ ارتنگ مانی کی تصویروں میں رنگوں کا جو ملاپ انسانی چہرہ بشرہ اور لباس ملتا ہے وہی رنگ ویسا ہی لباس ویسے ہی انسانی چہرے بامیان کے معبدوں کی نقاشی میں بھی موجود ہیں اس وجہ سے سعید نفیسی اس بات کے قائل ہیں کہ مانوی مذہب پر بودھ مذہب کا گہرا اثر پڑا ہے اس سلسلے میں ان کا یہ بیان خاص طور سے نقل کرنے کے قابل ہے۔

"تاثیرات تعلیمات بودائی در فرہنگ ایران تا مدتی پس از دورۂ ساسانی باقی بوده است زیرا کہ ایرانیان افکار دورۂ پیش از اسلام را بکلّی رہا نکرده اند وحتی بہ لطائف الحیل و زبردستیٔ خاصی آنرا در معتقدات دورۂ اسلامی خود نگاه داشتہ اند۔ جائے کہ بیش از ہمہ این نکتۂ دقیق روشن است در آنجا لیست کہ تازیان آنرا "نہضتِ شعوبیہ" اصلاح کرده اند۔" (ص ۳۴)

(ساسانی عہد کے خاتمے کے ایک عرصے بعد تک ایران پر بودھی تعلیمات کا اثر باقی رہا ہے کیونکہ ایرانیوں نے ظہور اسلام سے قبل کے اپنے افکار کو کلیتاً ترک نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے حیلوں اور چالاکیوں سے اسلامی عہد میں بھی اپنے قدیم عقاید کی نگہداشت کی ہے یہ دقیق نکتہ جس جگہ سب سے زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے وہ ایرانیوں کی وہ تحریک ہے جس کو عربوں نے شعوبی تحریک کا نام دیا ہے۔)

ایرانی تصوّف

شعوبی تحریک کے سلسلے میں ایرانی مورخین یہ بتلاتے رہے ہیں کہ یہ "ایرانی قوم پرستوں" کی تحریک تھی جس کی ابتدا اس لیے ہوئی تھی کہ عرب اپنی قبائلی عصبیت کی وجہ سے غیر عرب قوموں کو "موالیٰ" کے نام سے موسوم کرنے لگے تھے۔ جیسے جیسے عربوں کا تفاخر ملّی بڑھتا گیا اور اس کے نتیجہ میں وہ اپنے زیر دستوں پر روز بروز زیادتی کرتے گئے ویسے ویسے شعوبی تحریک پروان چڑھتی رہی۔ سعید نفیسی نے اس تحریک سے جو نتائج برآمد ہوکئے ہیں وہ دوسرے مورخین کے نتائج سے نہ صرف یہ کہ بالکل الگ ہیں بلکہ خاصے چونکا دینے والے بھی ہیں۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"تقریباً ہمہ شعوبیہ ایرانی بودہ اند واگر درجاہای دیگر بیرون از ایران ہم پیدا شدہ اند موسس آن اندیشہ و رہنمای آن گروہ ایرانیان بودہ اند چنانکہ نیرومند ترین آنہا کہ درمیان تازیان پیدا شدہ اند یعنی "اصحاب صاحب الزنج" پیروان علی بن محمد از مردم ری و قرمطیان یا قرامطہ پیشوایان شان از ایران برخاستہ اند۔ مہم ترین نہضت شعوبیہ آن نہضتیست کہ بہ تصوف ایران منتہی شد" (ص ۳۳)

(تقریباً تمام شعوبی ایرانی رہے ہیں اور اگر ایران کے باہر دوسری جگہوں پر بھی کچھ شعوبی پیدا ہوئے ہیں تب بھی اُس فکر کی بنیاد ڈالنے والے اور اس گروہ کے رہنما ایرانی تھے۔ عربوں میں جو سب سے زیادہ فعال اور طاقتور شعوبی پیدا ہوئے ہیں وہ اصحابِ صاحب الزنج تھے جن کا رہنما رے کا رہنے والا ایک شخص علی بن محمد تھا۔ یہی حال قرامطہ کا بھی ہے قرامطہ کا بھی رہنما ایرانی ہی تھا اہم ترین شعوبی تحریک وہ ہے جو ایرانی تصوف کی شکل میں ظاہر ہوئی۔)

سعید نفیسی سے پہلے کسی بھی ایرانی محقق یا مورخ نے ایرانی تصوف کی ابتدا کو شعوبی تحریک کا نتیجہ نہیں بتلایا ہے بلکہ ایران کے تصوف کو اسلام کے تصوف کی ایک شاخ یا اس کی کم وبیش تحریف وتوسیع سمجھا ہے۔ سعید نفیسی وہ پہلے عالم ہیں جنھوں نے یہ نکتہ پیش کیا ہے غالباً اپنے اسی نکتہ پر زور دینے کے لیے وہ تصوف کو تین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کی بات کو سمجھنے کے لیے خود انہی کے درج ذیل الفاظ کو نقل کرنا ضروری ہے۔

"تصوف را بہ سہ دستہ وسہ ناحیہ باید تقسیم کرد۔ تصوف عراق وجزیرہ کہ از تعلیمات نصارای نستوری ویعقوبی (یعاقبہ) وصابئین واصول مرقیون وابن دیصان وہرمس متاثر شدہ وتصوف ایران وہندوستان کہ از تعلیمات ایرانی زردشتی ومانوی و بودائی ہندی عاریت گرفتہ وتصوف مصر وشام ومغرب واندلس کہ از تعلیمات افلاطونیان جدید ویہود وحکمای اسکندرانی متاثر شدہ است۔ شگفت این است کہ تصوف ایرانی کہ می توان آنرا "تصوفِ شرقی" ہم نامید در ناحیہ ای کہ ہنوز بودائیان در آنجا بودہ اند واگرچہ مسلمانان آنہارا نابود کردہ اند یادگار شان بسیار تازہ وزندہ بودہ است ریشہ گرفتہ، یعنی ہمان سرزمین بلخ، بزرگترین پیشوایان تصوف ایران در نخستین مراحل رواج آن سہ تن بلخی بودہ اند: ابواسحٰق ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بلخی درگزشتہ ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶، ابوعلی شقیق بن ابراہیم بلخی درگزشتہ ۱۷۴ وابوعبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم درگزشتہ ۲۳۷، راہنمای بسیار مطمئن کہ برای ثبوت این مطلب داریم نخست مراحل سیر وسلوک در تصوف ایران است کہ در ہمۂ فرق تصوف ماہست ودر بسیاری از آنہا ہفت درجہ دارد واین اصول عیناً در طریقۂ مانی وبہ اندک اختلافی در طریقۂ بودائی ہست۔ نتیجۂ تصوف مارتقاء وپیوستن بہ مبدا وفنا فی اللہ ومحو وتجرید وبالاتر از ہمہ اتحاد وحلول است۔" (ص ص ۳۴-۳۵)

"تصوف کو تین شاخوں اور تین علاقوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ عراق اور جزیرہ[1] کا تصوف جو نسطوری نصرانیوں، یعقوبیوں، صابئیوں، مرقیون (Marcion)

---

[1] جزیرہ سے مراد وہ سرزمین ہے جو دجلہ اور فرات کے درمیان واقع ہے (سعید نفیسی، ص ۶۰)

ابنِ دیصان، ہرمس (Hermes) کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ ایران اور ہندوستان کا تصوف جو ایرانی زردشت، مانی اور ہندوستانی بودھ کی تعلیمات سے مستعار لیا گیا ہے اور مصر، شام، مغرب اور اندلس کا تصوف جو نوفلاطونیوں، یہودیوں اسکندرانی فلسفیوں کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ایرانی تصوف جس کو "مشرقی تصوف" بھی کہا جا سکتا ہے اُس علاقے یعنی بلخ میں برگ و بار لایا جہاں اب بھی بدھ مت کے ماننے والے رہتے ہیں اور اگر (اس علاقے میں) مسلمانوں نے ان کو نابود بھی کر دیا ہے تب بھی وہاں ان کے آثار زندہ و پائندہ ہیں۔ ایرانی تصوف کے ابتدائی دور کے تین عظیم پیشوا بلخ ہی کے رہنے والے تھے۔ ابواسحق ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور متوفی ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶، ابوعلی شقیق بن ابراہیم بلخی متوفی ۱۷۴ اور ابوعبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم متوفی ۲۳۷۔ (جو کچھ ہم نے کہا ہے) اس کے ثبوت کے لیے سب سے اہم دلیل ہمارے پاس یہ ہے کہ ایرانی تصوف میں مراحل سیر و سلوک کو ہر چیز پر اولیت حاصل ہے اور ہمارے تصوف کی جتنی بھی شاخیں ہیں اُن میں یہ چیز ملتی ہے۔ بہت سی شاخوں میں یہ مراحل سات درجات پر مشتمل ہیں یہ طریقہ مانوی طریقے کے بالکل مطابق اور بودھی طریقے سے ذرا سا مختلف ہے۔)

تصوف کو ان تین حصوں میں تقسیم کرنے کے بعد انھوں نے فنا فی اللہ ہونے اور ایرانی تصوّف کے "اتحاد و حلول" کے نظریات پر گفتگو کرتے ہوئے اس کو بھی بعینہٖ زردشتی تعلیمات کا حامل بتایا ہے۔ اسی طرح ایرانی تصوف میں فنا اور محویت کا جو تصور ہے اس کو وہ اُس 'نِروان' کے تصور کا بدل قرار دیتے ہیں جو بودھی فلسفہ کی اساس ہے اس سلسلے میں انھوں نے سنائیؔ، عطارؔ، جامیؔ وغیرہ کی شاعری سے مثالیں دیتے ہوئے اپنی بات ثابت کی ہے۔

ابتدائی دور کے ایرانی مشائخ تصوف کے جو اقوال ہیں سعید نفیسی کے نزدیک وہ بودھوں کے اقوال سے بڑی شباہت رکھتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے حاتم اصم کے ایک قول کو نقل کر کے اس کو بودھی تعلیم کا چربہ قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ چونکا دینے والی بات انھوں نے یہ کہی ہے کہ بودھوں میں گوتم بودھ کی زندگی کے بارے میں جو داستانیں مشہور ہیں وہ

مشائخ تصوف کی داستانوں سے بہت ملتی جلتی ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے گوتم بودھ اور ابراہیم ادہم کی داستانوں کی مماثلت کی طرف اشارہ کیا ہے اور بتلایا ہے کہ دونوں ہی کو ان داستانوں میں شاہزادہ بتلایا گیا ہے، دونوں ہی کو کچھ ایسے تجربات ہوتے ہیں کہ ان کا دل دنیا سے اچاٹ ہوجاتا ہے اور وہ حقیقت کی تلاش میں نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ سعید نفیسی نے ابراہیم بن ادہم کے حالات عطّار اور جامی کے حوالے سے لکھ کر دونوں داستانوں کی مماثلتوں کو بڑی وضاحت کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ ان مماثلتوں کا ذکر کرنے کے بعد وہ ایک متاخر ایرانی صوفی میر ابوالقاسم فندرسکی کی اُس کتاب کا خاص طور سے حوالہ دیتے ہیں جو انھوں نے فارسی زبان میں "جوگ باشست" کے نام سے ترجمہ کی ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایرانی تصوف میں ہمیشہ سے ہندوستانی اجزا شامل رہے ہیں اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایران کے ان سلاسلِ تصوف کا ذکر کرتے ہیں جو اصلاً ایرانی مگر اب ایران سے ختم ہو چکے ہیں لیکن وہ آج بھی ہندوستان کے صرف مسلمانوں میں ہی نہیں بلکہ ہندوؤں اور خاص کر بودھوں[1] میں مقبول ہیں سعید نفیسی کا اشارہ چشتیہ، قادریہ، نقش بندیہ اور سہروردیہ سلسلوں کی طرف ہے جو آج بھی ہندوستان کے مقبول ترین سلاسل ہیں۔

اِن نکات کو پیش کرنے کے بعد سعید نفیسی نے ایرانی تصوف پر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے اور اپنی بات کا آغاز اس نکتہ سے کیا ہے کہ ایرانی تصوف کی اصل و حقیقت تک پہونچنے میں دو چیزیں مانع رہی ہیں اول تو صوفیہ کا در پردہ اظہارِ خیال کرنے کا انداز، دوئم ایرانی تصوف کے سلسلے میں یورپی مستشرقین کا رویہ۔ پہلی رکاوٹ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:۔

> "صوفیہ خود ہمیشہ در پردہ سخن گفتہ اند، و چارہ جز آن نداشتہ اند کہ بیشتر بہ کنایات واستعارات وحتیٰ اصطلاحات مرموز و آنچہ خود "شطحیات" گفتہ اند یعنی بہ تعبیراتِ ظاہر اً پریشان و آشفتہ اما باطناً پُر مغز و دقیق مطلب بسیار رقیق و لطیف خود را بیان کنند۔ حقیقتی کہ بزرگان تصوف در دل داشتہ اند باندازہ ای بیان آن دشوار و منافی بہ مصلحت روزگاران بودہ است کہ برخی ازایشان جان برسرِ این

---

[1] ہمارے نزدیک سعید نفیسی کا یہ بیان محل نظر ہے۔

این کار نہادہ و احیاناً بہ دیوانگی معروف شدہ اند۔ بہترین نمونۂ این سخنانِ کفرآمیز گفتار حسین بن منصور حلاج و عین القضاۃ ہمدانی در کتاب 'زبدۃ الحقائق'، 'تمہیدات' و 'یزدان شناخت' و 'شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان' و 'مکاتیب' او، و گفتار سعدالدین حمویہ در کتاب 'المحبوب' و 'قلب المنقلب' و 'سجنجل الارواح' و گفتار روزبہان بقلی در 'رسالۃ القدس' و 'کتاب الانوار' و 'تفسیر عرائس' و برخی جاہای مثنوی مولانا جلال الدین بلخیست۔ برخی از این صوفیان "شطاح" یعنی کسانیکہ بی پردہ سخن گفتہ اندگاہی بیان بسیار روشن دارند و مخصوصاً در شعر فارسی نمونہ ہای جالبی ہست۔ عین القضاۃ در ہمان کتاب تمہیدات قطعہ ای دارد کہ آنرا بہ خطا ناصر خسرو نیز بستہ اند و آن این است:

ہمہ رنج من از بلغار یانست　　کہ مادامم ہمی باید کشیدن!
گنہ بلغاریانرا نیز ہم نیست　　بگویم گر تو بتوانی شنیدن!
خدایا، این بلا و فتنہ از تست　　ولیکن کس نمی دارد جخیدن
ہمی آرند ترکانرا ز بلغار　　برای پردۂ مردم دریدن
لب و دندانِ آن ترکان چو ماہ　　بدین خوبی بنا یست آفریدن
کہ از خوبی لب و دندان ایشان　　بدندان لب ہمی باید گزیدن

(ص ص ۴۲ – ۴۳)

(خود صوفیہ نے ہمیشہ در پردہ گفتگو کی ہے ان کے پاس اس بات کے علاوہ کوئی اور چارہ بھی نہ تھا کہ وہ اپنی بیشتر باتوں کو اشاروں، کنایوں، رموز اصطلاحوں اور جس چیز کو وہ شطحیات کا نام دیتے ہیں۔ یعنی وہ چیز جو بظاہر تو پراگندہ اور بے ربط تعبیر معلوم ہوتی ہے مگر باطنی طور پر انتہائی دقیق، لطیف اور پر مغز تعبیرات کی حامل ہوتی ہے، کے ذریعہ بیان کریں۔ وہ حقیقت جو بزرگان تصوف کے دلوں میں جاگزیں تھی ان کا بیان کرنا دشوار بھی تھا اور مصلحت کے خلاف بھی۔ ان میں کچھ لوگوں نے اس کام کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی اور کبھی کبھی دیوانے کے نام سے بھی موسوم ہوئے۔ ان کفر آمیز باتوں کا سب سے بہترین نمونہ منصور حلاج کی باتیں، زبدۃ الحقائق، تمہیدات، یزداں شناخت، شکوی

الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان، اور ان کے مکاتیب میں مندرج عین القضاۃ ہمدانی کی باتیں، المحبوب، قلب المنقلب، سجنجل الارواح میں سعدالدین حموی کی باتیں، رسالۃ القدس، کتاب الانوار اور تفسیر عرائس میں مندرج روزبہان بقلی کی باتیں اور مولانا جلال الدین بلخی (مولانا روم) کی مثنوی کی بعض باتیں ہیں۔ ان "شطاح" صوفیوں میں سے بعض وہ لوگ جنھوں نے "زیر پردہ باتیں نہیں کہی ہیں ان کی باتیں کبھی کبھی بہت روشن اور واضح ہوتی ہیں خاص طور سے فارسی شعر میں انھوں نے اس طرح کی جو باتیں کہی ہیں وہ اس کا بہت دلچسپ نمونہ ہیں عین القضاۃ کی کتاب تمہیدات میں ایک قطعہ جو غلطی سے ناصر خسرو کے نام سے منسوب کر دیا گیا ہے یہ ہے:

ہمہ رنج من از بلغاریانست   کہ مادام ہمی باید کشیدن (الخ)

عین القضاۃ کے مذکورہ بالا شعر کے علاوہ سعید نفیسی نے ناصر خسرو، حافظ اور مولانا روم کے اشعار نقل کرکے اپنی بات کی وضاحت کی ہے لطف کی بات یہ ہے کہ ایک طرف وہ خود ان "شطحیات" کو "کلمات کفر آمیز" کہتے ہیں اور دوسری طرف انہی کفر آمیز کلمات میں حقیقت مطلق کو بے نقاب دیکھنے کی سعی بھی فرماتے ہیں اسی سلسلۂ سخن میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہمارے (ایرانی) صوفیہ زیادہ تر ایسے ماحول میں رہے ہیں جہاں آزادئ خیال پر بندشیں تھیں اس لیے ان صوفیا نے استعارات اور کنایات میں اپنی بات کہی ہے۔ ان شعرا کا حوالہ دینے کے بعد وہ فارسی نثر کی بھی کئی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں اور اس سلسلے میں احمد غزالی کی "کتاب السوانح" اور عراقی کی "لمعات" کا خاص طور سے ذکر کرکے ان کتابوں کو پردہ پوشی کا شاہکار قرار دیتے ہیں۔

سعید نفیسی کے نزدیک گزشتہ دو صدیوں سے ایرانی تصوف کی جو غلط ترجمانی ہوتی رہی ہے اس کی ساری کی ساری ذمہ داری مستشرقین کے سر ہے۔ ان کے نزدیک ان مستشرقین کا خمیر خود خواہی اور خویشتن پرستی سے بنا ہے اس لیے وہ جو بھی علمی کام کرتے ہیں وہ ان دونوں عیوب سے پُر ہوتے ہیں ان کو یورپی مستشرقین سے یہ شکایت ہے کہ چونکہ وہ رومی تمدن کے وارث ہیں اس لیے وہ خواہی نخواہی اس بات کی کوشش کرتے رہتے ہیں کہ دنیا کے ہر علم اور ہر فن کا سلسلہ رومی تمدن کے اثرات سے لے جا کر ملا دیں۔ ایرانی تصوف کے سلسلے میں بھی ان کی کوشش یہی رہی ہے کہ وہ ایرانی تصوف کو بھی رومی اثرات کا حامل ثابت کریں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر ایرانی تصوف

میں کوئی ایسی چیز دکھائی دیتی ہے جو نوفلاطونیت، ہرمسیت، اسرائیلیت وغیرہ کی ہم شبیہ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فلسفوں نے خود ایرانی تصوف سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے بعض اجزا کو اپنالیا ہے ایرانی تصوف نے درج بالا نظامہاے فکر سے کوئی چیز مستعار نہیں لی ہے چونکہ یورپی مستشرقین اس نکتہ کو فراموش کر دیتے ہیں اس لیے وہ جو بھی علمی کام کرتے ہیں وہ ایرانیوں کے لیے ایک دردسر ہی ثابت ہوتا ہے اور ایرانیوں کی گمراہی کا سبب بھی بنتا ہے اس سلسلے میں ان کو لوئی ماسینون[1] (L. Massignon) سے سب سے زیادہ شکایت ہے جن کو سعید نفیسی متعصب اور کوتاہ نظر قرار دیتے ہیں اس کے برعکس وہ برطانوی مستشرق نکلسن کے قائل نظر آتے ہیں اور ان کی کامیابی کا راز اس بات میں مضمر قرار دیتے ہیں کہ ان کو ظہور اسلام سے قبل کے ایران کے بارے میں کچھ معلومات تھیں۔ مستشرقین تصوف کو رہبانیت کا چربہ قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں سعید نفیسی کا خیال ہے کہ یہ بات عراق اور جزیرہ کے تصوف کے بارے میں درست قرار دی جاسکتی ہے لیکن اس کا انطباق ایرانی تصوف پر نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ ایرانی تصوف خالص "آریائی حکمت" ہے اور اس کا سامی افکار سے دور دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر آخر ایرانی تصوف ہے کیا؟ اس کا جواب سعید نفیسی کے الفاظ میں یہ ہے:-

"نکتۂ اساسی دربارۂ تصوف ایران این است کہ تصوف ہمیشہ "طریقت" بودہ است یعنی مشرب و مسلک فلسفی بودہ و نہ "شریعت" و مذہب و دین۔ تصوف ہموارہ حکمت عالی و بلند پایہ ای برتر و بالاتر از ادیان بودہ است و بہ ہمین جہت ہیچ نوع عبادات و فرائض و اعمال و این گونہ فروعی کہ در ادیان بودہ است در تصوف نہ بودہ و صوفیۂ ایران نوعی از نماز یا روزہ یا عبادت دیگر مخصوص بخود نہ داشتہ اند نہ تنہا جنبۂ روحانیت و رہبانیت یعنی Clericalisme۔ در آن نہ بودہ و با امتیاز طبقاتی یعنی Cast, Sectarisme ہای قائل نہ بودہ اند، بلکہ پست ترین مریدان در نتیجۂ لیاقت یعنی طے مراحل سلوک و درجات می توانستند جانشین مرشد خود بشوند و خرقہ و مسند بہ ایشان برسد"

(ص ص ۴۹-۵۰)

---

[1] اس فرانسیسی مستشرق نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ منصور حلاج پر کام کرنے میں صرف کیا ہے اور "کتاب الطواسین" کو بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے مرتب کر کے علمی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

(ایرانی تصوف کے سلسلے میں بنیادی نکتہ یہ ہے کہ یہ تصوف ہمیشہ سے "طریقت" رہا ہے یعنی یہ ایک فلسفیانہ مشرب و مسلک تھا "شریعت" مذہب یا دین نہیں۔ تصوف ہمیشہ سے مذہب سے بلند تر اور بالاتر "حکمت عالی" رہا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مذاہب میں جو عبادتیں، فرائض، اعمال اور اسی طرح کی فروعی چیزیں ہیں تصوف میں نہیں تھیں اور ایرانی صوفیہ کسی قسم کی کوئی نماز کوئی روزہ کوئی عبادت اپنے لیے مخصوص نہیں کرتے تھے۔ صرف یہی نہیں کہ ایرانی تصوف میں روحانیت اور رہبانیت clericalism نہیں تھی اور ایرانی تصوف قوم، نسل اور فرقہ کا بھی قائل نہیں رہا ہے بلکہ اپنی لیاقت یعنی "طے مراحل سلوک و درجات" کے ذریعہ پست ترین مرید بھی اپنے مرشد کے جانشین ہو سکتے تھے اور اس کے بھی اہل ہو سکتے تھے کہ ان کے مرشد کا خرقہ اور مسند ان کو ملے۔)

اسی چیز کو سعید نفیسی ایرانی تصوف کی آزادئ فکر (Liberalism) اور انفرادیت (Individualism) قرار دیتے ہیں۔ اسی آزادئ فکر کا نتیجہ تھا کہ ایرانی صوفیہ کے نزدیک یہود، مسلمان اور بت پرست سب یکساں تھے۔ سعید نفیسی نے تصوف کو اصل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ فروعات کے سلسلے میں ہر شخص آزاد تھا کہ جس فرع کو چاہے اختیار کرے۔ ان کے نزدیک اسی وجہ سے اسلامی ادوار میں کچھ صوفی حنفی تھے تو کچھ شافعی، کچھ حنبلی تھے تو کچھ مالکی اور کچھ شیعہ اور یہی صورت حال آج بھی موجود ہے ان تمام باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کا خیال ہے کہ ایرانی تصوف کو Anti clericalism - اور Anti Ritualism سمجھنا چاہئے نہ کہ کسی طریقے، عبادت اور مراسم عبادت کا پابند۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ ایرانی تصوف ساسانی دور کی یادگار ہے جس کے عوام طبقاتی امتیازات اور (Dogmatism) (اذعانی اصولیت) سے تنگ آ چکے تھے اسی زمانے میں ایران کے نئے "مذہب مانویت" نے طبقاتی امتیازات کی نفی کرنی شروع کی اس مذہب نے ایرانیوں کے سامنے یہ نیا تصور پیش کیا کہ کوئی بھی شرف و امتیاز موروثی نہیں ہے بلکہ ہر انسان اپنی اخلاقی برتری معنوی فضیلت، ریاضت و مجاہدے کے ذریعے، ہر شرف اور ہر امتیاز حاصل کر سکتا ہے۔ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے سعید نفیسی نے عربوں کی اس روش کا پھر

---

[1] یہ تمام انگریزی الفاظ سعید نفیسی کی اصل عبارت کے ہیں۔

رہ گیا ہے جو انھوں نے خلافت راشدہ کے خاتمے کے فوراً بعد اپنانی شروع کردی تھی اور ایرانیوں تمام عجمیوں کو موالی اور ممالیک سمجھتے تھے۔ جو لوگ ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم کے ننے والے تھے وہ اپنے خیالات پر جمے رہے اور وہ کسی بھی شرف و منزلت کو موروثی ماننے پر تیار تھے جب بقول سعید نفیسی بنو امیہ اور بنو عباس کے دور حکومت میں "آزاد منشی" کا خاتمہ ہو گیا تو زادیٔ فکر پر بھی زوال آیا لیکن ایرانیوں نے اس آزادیٔ فکر کو تصوف کے ذریعہ دوبارہ مل کرلیا۔

اسی سلسلۂ سخن میں سعید نفیسی نے ان یورپین مستشرقین کو دو نکات سے بیگانہ قرار دیا ہے س بات کے قائل ہیں کہ ایرانی تصوف، نصرانی، یہودی، نوفلاطونی اور اسکندرانی فلسفیوں کے رو خیالات کا ملغوبہ ہے مذکورہ دونوں نکات کے سلسلے میں سعید نفیسی کے اصل الفاظ یہ ہیں

"نخست آنکہ ہمۂ تعلیمات تصوف آسیا و ملل اسلامی را یکسان پنداشتہ و سرچشمۂ ہمۂ آنہا را یکی دانستہ اند و نہ توانستہ اند تصوف ایران را از یک سو از تصوف عراق و جزیرہ و از سوی دیگر از تصوف مغرب یعنی سوریہ و مصر و اسپانیا و شمالِ افریقا جدا کنند و حال آنکہ ہر یک ازین سہ طریقہ سرچشمۂ دیگر دارد۔

دوم آنکہ متوجہ نبودہ اند کہ پس از ظہور تصوف ابن العربی در مغرب و نزدیک شدن پیروان آن بہ ایران افکار ابن العربی کہ آمیختہ بہ اسرائیلیات و افکار مغرب زمین است روز افزون در تصوف ایران راہ یافتہ و آنرا قلب کردہ و پیش از آن راہ نیافتہ بود" (ص ۵۴)

(اول تو یہ کہ انھوں نے تمام ایشیائی اور اسلامی قوموں کے تصوف کی تعلیمات کو نہ صرف یکساں سمجھا بلکہ ان سب کے سرچشموں کو بھی ایک ہی قرار دیا۔ وہ لوگ ایرانی تصوف کو عراق اور جزیرہ کے تصوف اور مغرب یعنی شام، مصر، اسپین اور شمالی افریقہ کے تصوف سے جدا نہ کرسکے حالانکہ ان تینوں علاقوں کے طرق تصوف کے سرچشمے جدا جدا ہیں۔

دوسرا نکتہ جس کی طرف وہ توجہ نہ کرسکے، یہ ہے کہ مغرب میں ابن العربی کے تصوف کے عالم ظہور میں آنے کے بعد اس تصوف کے پیروؤں کے ایران سے قریب رہنے کی وجہ سے ابن العربی کے وہ افکار جو اسرائیلی

اور مغربی فکر کا آمیزہ ہیں ایرانی تصوف میں تیزی سے راہ پانے لگے اور ان افکار نے ایرانی تصوف کو زیر و زبر کر کے رکھ دیا (ابن العربی کے تصوف کے عالم ظہور میں آنے سے پہلے) اس طرح کے افکار نے ایرانی تصوف میں راہ نہ پائی تھی۔)

سعید نفیسی کے نزدیک ایرانی صوفیوں میں جس شخص نے سب سے پہلے ابن العربی کے افکار کے کچھ حصوں کو قبول کیا وہ مولانا جلال الدین بلخی (معروف بہ مولانا روم) ہیں ان کے بعد صدرالدین قونیوی اور نعمت اللہ ولی بھی اس مغربی تصوف سے نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ اس کے ہم آواز ہو گئے۔ سعید نفیسی نے مشہور شاعر عراقی کا شمار بھی ابن العربی کے پیروؤں میں کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس وجہ سے ایران کا تصوف خالص اور بے میل نہ رہ سکا بلکہ اس نے ایک دوسرا رنگ اور ایک دوسری جہت اختیار کی۔

اس سلسلے کی سب سے دلچسپ بات یہ ہے کہ سعید نفیسی کے نزدیک ہندوستان و پاکستان میں جو سلاسل تصوف رائج ہیں اور ان کا جو طریق ہے وہ حقیقی ایرانی تصوف اور اس کا طریق ہے جس نے اپنا رنگ و آہنگ برقرار رکھا ہے۔ وہ جنوبی ہند میں رائج چند سلاسل سے تو صرف نظر کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ سلاسل محی الدین ابن العربی کے افکار و خیالات کے عکاس ہیں اسی لیے ہندوستان میں ان کی کوئی خاص پذیرائی نہیں ہوئی، سلسلۂ قادریہ جو ان کے نزدیک ایرانی تصوف ہی کی ایک شاخ ہے چونکہ "افکار بیگانگان" سے بوجھل ہو گیا ہے اس لیے اس کو ہندوستان میں دوسرے سلاسل کے مقابلے میں کم ہی مقبولیت حاصل ہے ایران میں تو یہ سلسلہ بالکل ہی پروان نہ چڑھ سکا۔ سعید نفیسی نے ایرانی تصوف کو جوانمردی یا فتوت کی تعلیم دینے والا بتلایا ہے ان کا کہنا ہے کہ اگر عربوں کے یہاں جوانمردی یا فتوت کے تصور کا کچھ عکس ملتا ہے تو یہ ان کی اپنی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ انھوں نے ایرانیوں سے مستعار لی ہے اس سلسلے میں ان کا اس باب کا یہ آخری جملہ خاص طور سے قابل ذکر ہے:

"دلیل دیگر انحصاص آن بہ ایران این است کہ با آن ہمہ رواجی کہ تصوف ایرانی در ہند داشتہ جوانمردی و فتوت کہ مخصوص ایرانی و زادۂ فکر ایرانیان ساکن ایران بودہ بہ ہند نہ رفتہ است" (ص ۵۵)

(اس (تصوف) کے ایران سے مختص ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ایرانی تصوف اگرچہ ہندوستان میں رائج ہوا مگر جوانمردی اور فتوت کا تصور جو ایران کی ایک مخصوص چیز اور ایران میں رہنے والے ایرانیوں کا نائیدہ فکر ہے ہندوستان نہیں پہنچا ہے۔) (زیر ترتیب کتاب "سعید نفیسی کی علمی خدمات کے چند گوشے")

بحث و نظر

جمہوریت اور اسلام کا سیاسی نظام

ایک تجزیہ

ڈاکٹر محمد ذکی

یوں تو "جمہوریت" ایک قدیم لفظ ہے جس کے مفہوم سے لوگ پہلے بھی آشنا رہے ہیں لیکن یہ لفظ جتنا مشہور اور مقبول اس دور میں ہوا ہے اتنا پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ آج اسے تہذیب و تمدن کی علامت بلکہ جزوِ لاینفک سمجھا جاتا ہے اور تقریباً ساری دنیا جمہوری طرزِ حکومت کو ایک نارمل اور فطری طرزِ حکومت کی حیثیت سے تسلیم کر چکی ہے۔ پرانی بادشاہتیں اب دم توڑ چکی ہیں یا توڑ رہی ہیں بیشتر ممالک میں جمہوری نظام قائم ہو چکا ہے، جہاں نہیں ہے وہاں اس کے لیے جدوجہد ہو رہی ہے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی اس حقیقت کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تقریباً ایک صدی قبل دنیا نے جمہوریت سے جو توقعات وابستہ کی تھیں وہ ابھی تک پوری نہیں ہو سکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جگہ جگہ جمہوری نظام قائم ہو جانے کے باوجود لوگوں میں عام طور پر بے چینی پائی جاتی ہے۔

یہ توقعات کیوں پوری نہیں ہو سکیں؟ اس کی دو اہم وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جمہوریت کے علمبرداروں اور اس کا خیر مقدم کرنے والوں نے دراصل جمہوریت کا مفہوم ہی صحیح طور پر نہیں سمجھا تھا۔ انھوں نے "خوش فہمی" یا "غلط فہمی" سے یہ سمجھ لیا تھا کہ جمہوری نظام قائم ہوتے ہی دودھ اور شہد کی نہریں بہنے لگیں گی، ظلم و استحصال کا خاتمہ ہو جائے گا، ہر طرف عدل و انصاف اور آزادی و مساوات کا دور دورہ ہو گا، ہر شخص خوش حال اور مطمئن ہو گا۔ یہ ایک خواب تھا جو شرمندۂ تعبیر نہیں ہوا، ٹھیک اس پیاسے کی طرح جو سراب کو دریا سمجھ کر اس کی طرف دوڑتا رہا اور پیاسا ہی رہا۔ یعنی جمہوری نظام قائم ہو جانے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ توقعات پوری ہو جائیں گی کیوں کہ اس کا قیام امن و آزادی کا ضامن نہیں۔[1]

---

[1] یہ تاثرات براؤن اور دوسرے مفکرین کے ہیں۔ ملاحظہ ہو "جمہوریت کا مفہوم" ص ۲۱، ۲۵، IVOR BROWN =

دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خرابی جمہوری نظام میں نہیں بلکہ اس کے قائم کرنے والوں میں ہے۔ یہ ان کی کوتاہی ہے کہ انھوں نے صحیح معنیٰ میں جمہوری نظام قائم ہی نہیں کیا ہے[۱] اگر آج بھی صحیح معنیٰ میں جمہوری نظام قائم ہو جائے اور اس کی راہ کی رکاوٹیں دور کر دی جائیں اور ضروری اصلاحات کر دی جائیں تو سب نہ سہی کم از کم کافی حد تک لوگوں کی توقعات پوری ہو سکتی ہیں۔

لیکن جب تک اصل وجہ واضح نہیں ہوتی نہ تو جمہوریت کے بارے میں کوئی متوازن رائے قائم کی جا سکتی ہے اور نہ اصلاحی اقدام ممکن ہے۔

جن ماہرین سیاسیات نے اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی جائزہ لیا ہے وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ابتدا ہی سے جمہوریت کا مفہوم واضح طور پر بیان نہیں کیا گیا، چنانچہ اس کے خدوخال نہایت مبہم رہے۔ اس کی اتنی مختلف اور مبہم تعریفیں بیان کی گئیں کہ ہر شخص نے اس کا جو مطلب چاہا سمجھ لیا۔ اور آج بھی صورت حال یہ ہے کہ ہر فریق اپنے تراشیدہ اور پسندیدہ نظام کو جمہوری نظام بتاتا ہے اور جو شخص بھی اسے قبول نہیں کرتا اسے جمہوریت کا دشمن بتا دیتا ہے۔ ہر گروہ خود کو جمہوریت کا حامی اور علمبردار کہتا ہے اور دوسروں کو جمہوریت کا مخالف، ملک دشمن اور قوم دشمن سمجھتا ہے، جبکہ ان میں سے ہر گروہ کے نظریات اور اصول دوسروں سے بالکل مختلف ہیں۔ اب یہ فیصلہ کس بنیاد پر ہو کہ ان مختلف جماعتوں میں سے کون سی حقیقی معنیٰ میں جمہوریت کی حامی ہے[۲]

اگر جمہوریت اتنا وسیع المعنیٰ لفظ ہے کہ اس کا اطلاق ہر طرح کی حکومت اور ہر نوع کے نظام پر ہو سکتا ہے تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ ایک ایسا لیبل ہے جو جب اور جہاں چاہے چپکا دیا جائے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اس کے نام پر اختلافات، بحثیں، تصادم، خوں ریزی اور قربانیاں کیوں؟

= The Meaning of Democracy, Bristol 1950

اور جمیس برائس "جدید جمہوریتیں"۔ ۴

James Bryce, Modern Democracies, London, 1929

[۱] یہ عام رائے ہے۔ دیکھئے برائس ۵-۶ اور بیکر "جدید جمہوریت" ۶-۸

Carl L. Becker, "Modern Democracy, U.S.A. 1959

[۲] اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو بیکر، "جدید جمہوریت" ۴-۵؛ براؤن، ۱۳-۱۴؛ واڈیا، "جمہوریت اور سماج"۔ ۱۔

A.R. Wadia, Democracy and Society, Bombay. 1966

جمہوریت اگر واقعی کوئی بامعنیٰ لفظ ہے، لیکن اس کے بارے میں غلط فہمیاں پھیل گئی ہیں تو اس کی صحیح اور واضح تعریف بہت ضروری ہے تاکہ یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ اس طرز حکومت میں کیا کیا خوبیاں یا خامیاں ہیں ؛ اس سے اب تک نوع انسانی کو کیا کیا فائدے یا نقصانات پہنچے یا آیندہ پہنچ سکتے ہیں اور اس کے کون کون سے گوشے اصلاح کے محتاج ہیں ؟

جمہوریت کے معنیٰ اور عناصر ترکیبی

جمہوریت انگریزی لفظ ڈیماکریسی (Democracy) کا ہم معنیٰ ہے اور انگریزی لفظ یونانی لفظ ڈیماکریٹیا (Democratia) سے مشتق ہے جو دو لفظوں سے مل کر بنا ہے، یعنی ڈیماس (Demos) جس کے معنیٰ ہیں "لوگ" (The People) اور کریٹیا (Kratia) سے جس کے معنیٰ ہیں "طاقت" "اقتدار" (Power) پس ڈیماکریسی کے لفظی معنیٰ ہوئے "لوگوں کی طاقت"، "لوگوں کا اقتدار" یعنی ایسا سیاسی نظام جس میں اقتدار کی باگ ڈور "لوگوں" کے ہاتھوں میں ہو نہ کہ فرد واحد، یا چند لوگوں یا "شرفا" کے ہاتھوں میں[1] لیکن یہاں "لوگوں" سے مراد ساری آبادی یا تمام مرد و عورت نہیں بلکہ صرف یونانی مرد مراد ہیں جو شہر کی مختلف کونسلوں میں شریک ہوسکتے اور اپنی رائے یا ووٹ دے سکتے تھے، بالفاظ دیگر جنہیں "شہری حقوق" حاصل تھے۔ یونانی عورتیں، شہروں میں آباد غیر یونانی اور کثیر تعداد میں بسے ہوئے غلام "شہری حقوق" سے محروم تھے اس لیے سیاسی اعتبار سے ان کا شمار "لوگوں" میں نہیں ہوتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایتھنز (جسے جمہوریت کا گہوارہ کہا جاتا ہے) کی آبادی تقریباً دو لاکھ تیس ہزار تھی، لیکن شہری حقوق صرف تیس ہزار افراد ہی کو حاصل تھے۔

معلوم ہوا یونانیوں کا تصورِ جمہوریت بہت محدود تھا جس میں تمام لوگوں کو شہری حقوق حاصل نہیں تھے بلکہ آبادی کا صرف ایک حصہ ہی انتظامی امور میں شریک تھا۔ اس اعتبار سے اس پر "جمہوریت" کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ یہ جمہور (بمعنی عوام، پبلک) کی حکومت نہیں تھی۔

---

[1] اگر فرد واحد حکمراں ہوتا تو یونانی اسے مونارکی (Monarchy)، چند لوگ برسر اقتدار ہوتے تو اسے آلی گیرکی (Oligarchy) اور اگر شرفاء کا طبقہ حکمراں ہوتا تو اسے ایرسٹاکریسی (Aristocracy) سے تعبیر کرتے تھے۔ دیکھئے، براؤن، ۲۹۔

لیکن ایتھنز ہی کیا، بیسویں صدی کے اوائل تک نہ صرف یورپ کے تمام ممالک بلکہ خود برطانیہ میں بھی ووٹ کا حق تمام لوگوں کو نہیں تھا۔ البتہ پہلی عالمگیر جنگ (۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء) کے بعد ہر بالغ مرد اور عورت کو حق رائے دہندگی حاصل ہوگیا تاہم بہت سے ایشیائی اور افریقی ممالک میں یہ حق عام طور پر دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) کے بعد ملا ہے۔

چنانچہ اب جمہوریت کا مفہوم کافی وسیع ہوگیا ہے اور اب اس کا اطلاق ایسی حکومت پر ہونے لگا ہے جس میں سیاسی اقتدار کا منبع لوگ (جمہور) ہوں اور لوگ ہی رہیں، جس میں شہری (وسیع معنی میں — بالغ مرد اور عورت) یا اُن کی خاصی تعداد — جو کم و بیش عوام کی مرضی کی نمائندگی کرتی ہو، آزادانہ کام کرے اور مقررہ قوانین کے مطابق حکام کا تقرر کرے اور انھیں برطرف بھی کرسکے اور ایسے قوانین بنائے جن سے معاشرے کی تنظیم ہو[1]

جمہوریت کے ارکانِ خمسہ

اس تعریف کی رو سے جمہوریت کے پانچ اہم ارکان سمجھ میں آتے ہیں۔

(۱) اقتدار کا منبع لوگ ہوں یعنی اصل سیاسی طاقت کے مالک لوگ ہوں اور وہی رہیں یعنی اگر حکمرانی کا حق کسی کے سپرد کردیں تو واپس لینے کا بھی اختیار رکھتے ہوں۔

(۲) لوگ مختارِ کل اور مکمل طور پر آزاد ہوں، یعنی اُن پر کوئی بیرونی یا ماورائی طاقت حکمراں نہ ہو بلکہ یہ خود ہی حاکم اعلیٰ ہوں، جو چاہیں کرسکیں، دوسرے ان کے سامنے جوابدہ ہوں یہ کسی کے سامنے جوابدہ نہ ہوں۔

(۳) حکومت ان کی مرضی کے مطابق ہو اور ان کی مرضی کا اظہار بغیر کسی دباؤ کے واضح اور آزادانہ طور پر ہو۔

(۴) حکام کا تقرر لوگوں کی مرضی اور ان ہی کے نمایندوں کے ذریعہ ہو اور حکام اسی وقت تک اپنے عہدوں پر فائز رہیں جب تک انھیں لوگوں کا اعتماد حاصل رہے۔ ورنہ انھیں اقتدار

---

[1] بیکر (۷) وغیرہ۔ اس سلسلے میں امریکن صدر لنکن سے منسوب جمہوریت کی یہ تعریف کافی مشہور ہے کہ جمہوریت "لوگوں کی حکومت، لوگوں کے لیے اور لوگوں کے ذریعہ" کا نام ہے (The government of the people, for the people by the people.)

دوسروں کے سپرد کرنے کا حق حاصل رہے، اور

(۵) ملک کا انتظام چلانے کے لیے جو قوانین چاہیں یہ وضع کر سکیں، اور جب جس قانون کو چاہیں بدل سکیں، یعنی قانون سازی کے معاملے میں مکمل طور پر آزاد ہوں، ان پر کوئی خارجی دباؤ یا پابندی عائد نہ ہو۔

یہ تو ہوئی جمہوریت کی نظریاتی تعریف، اس کا لفظی یا مثالی (آئیڈیل Ideal) خاکہ؛ لیکن اس کی عملی شکل کیا رہی ہے اور ہے، یعنی کیا ان خصوصیات کے ساتھ کبھی کہیں جمہوریت قائم ہوئی ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب حوصلہ افزا یعنی اثبات میں نہیں ملتا، اور اسی وجہ سے بہت سے لوگوں کو جمہوریت سے نا امیدی ہوگئی ہے۔ مذکورہ بالا خصوصیات کے ساتھ آئیڈیل کے مطابق جمہوریت کا قیام عمل میں کیوں نہیں آیا، اس کی پھر وہی دو وجہیں ہوسکتی ہیں، یعنی ایک تو یہ کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ اپنے تمام عناصر کے ساتھ جمہوری نظام قائم ہو جائے[1] اس میں خامیاں ہیں اور رہیں گی جو کبھی دور نہیں ہوسکتیں، یا پھر یہ وجہ ہوسکتی ہے کہ اس سلسلے میں پوری کوشش ہی نہیں کی گئی، اور جو خامیاں نظر آرہی ہیں انھیں اگر سنجیدگی کے ساتھ دور کرنے کی سعی کی جائے تو دور ہوسکتی ہیں اور اصلاح کے بعد اگر آئیڈیل کے مطابق نہ بھی ہو تو کم از کم اس کے قریب قریب جمہوریت قائم ہوسکتی ہے۔

آیئے اب ذرا اس کا تفصیلی جائزہ لیں۔

طاقت (اقتدارِ اعلیٰ) کیا جمہور کے ہاتھوں میں ہے؟

اصل طاقت کس کے پاس ہے، حکومت کی باگ ڈور واقعی کس کے ہاتھ میں ہے، یعنی حقیقتاً حاکم کون ہے، کس کا حکم چلتا ہے، قانون کون اور کس کی مرضی سے بناتا ہے، یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کیوں کہ ہر ملک میں ایک یا ایک سے زیادہ افراد کی بآسانی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو قانون بناتے ہیں، آج کل عام طور پر اس ادارے کو پارلیمان (Parliament) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اگرچہ اس کے مقامی نام مختلف ہیں۔ یہ مجلسِ قانون ساز (مقننہ) کچھ افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔

---

[1] بیکر اور بہت سے دوسرے مفکرین کا کہنا تو یہ ہے کہ کسی بھی آئیڈیل کے مطابق کوئی نظام یا ادارہ اس دنیا میں قائم نہیں ہوا۔ دیکھیے "جدید جمہوریت" ص ۲۲۵۔

جو (بظاہر) خودمختار، پوری طرح آزاد ہوتے ہیں اور ان کے پاس یہ اختیار ہوتا ہے کہ ملک کے لیے جو قانون چاہیں بنائیں، جس قانون کو چاہیں بدل یا ختم کردیں یہی مجلس حکام کا تقرر کرتی ہے اور تمام حکام اس کے سامنے جواب دہ ہوتے ہیں بالفاظ دیگر پارلیمان ہی کے پاس تمام طاقت ہوتی ہے اور یہی انتظامیہ اور عدلیہ کو کنٹرول میں رکھتی ہے۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ آج کل بیشتر ممالک میں سیاسی طاقت یا اقتدار پارلیمان کے ہاتھ میں ہوتا ہے، اور یہی جمہوریت کی علامت ہے۔

کیا اقتدار کا چند ہاتھوں میں مرکوز ہونا جمہوریت کے منافی نہیں؟

جیسا کہ ابھی ہم نے جمہوریت کی بنیادی خصوصیات میں دیکھا کہ اقتدار لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے یعنی جمہور کے ہاتھوں میں۔ لیکن عملاً ہم دیکھ رہے ہیں کہ ساری طاقت پارلیمان کے ہاتھ میں ہے جو گنتی کے "کچھ لوگوں" پر مشتمل ہوتی ہے، تو کیا اب بھی "لوگوں" اور "جمہور" سے مراد صرف چند لوگ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سیاسی اقتدار ہے تو سب لوگوں کے پاس، اور سب ہی لوگ اس میں برابر کے شریک ہیں لیکن عملاً سب ہی لوگ اس طاقت کا استعمال نہیں کرسکتے۔ کیوں کہ ملک تو خیر بہت بڑی چیز ہے، ایک شہر ہی کے تمام لوگ ایک جگہ جمع ہوکر، سب مل کر، حکومت کا نظام نہیں چلاسکتے۔ بھلا سوچئے تو سہی لاکھوں انسان کہاں جمع ہوں گے، یہ سب مل کر کس طرح قوانین بنائیں گے اور پھر یہ ایک دن کا کام نہیں، ہر روز کوئی نہ کوئی مسئلہ درپیش ہوگا، یہ لاکھوں آدمی ایک جگہ کس طرح جمع ہوکر یہ مسائل طے کریں گے؟ پس عملاً تو یہ ناممکن ہے کہ سب ہی لوگ طاقت کا اظہار و استعمال کرسکیں۔

اس لیے اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ جمہوریت کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد براہ راست سیاسی طاقت کا استعمال کرسکتا ہے تو وہ مغالطے میں مبتلا ہے، ایسا عملاً ہو ہی نہیں سکتا، اور اگر کسی نے یہ توقع قائم کی تھی تو غلطی کی تھی، ایک "مہمل سا" خواب دیکھا تھا جو اس دنیا میں کبھی شرمندۂ تعبیر ہوا ہے نہ ہوسکتا ہے۔

اقتدار جمہور کے نمائندوں کے ہاتھ میں

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جمہور کے پاس طاقت نہیں یا وہ اس کا استعمال نہیں کرتے،

یا پارلیمان ہی اقتدار اعلیٰ کی مالک ہوتی ہے جس کے اوپر کوئی طاقت نہیں ہوتی۔ بلکہ بات دراصل یہ ہے کہ چونکہ تمام لوگ اس طاقت کا استعمال کر ہی نہیں سکتے اس لیے وہ اپنی اس طاقت اور اختیار کو اپنے نمائندوں کو تفویض کر دیتے ہیں اور یہ نمائندے جمہور کی طرف سے طاقت کا استعمال کرتے ہیں اور جب بھی جمہور چاہیں اس طاقت کو واپس لے کر جسے چاہیں دے سکتے ہیں۔ یعنی الیکشن کے ذریعہ اپنا ووٹ دے کر جس پارلیمان کو چاہیں برطرف کر دیں اور جسے چاہیں چن کر برسر اقتدار لے آئیں۔ اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ ہر ملک میں دو طرح کا اقتدار ہوتا ہے، ایک تو قانونی، ظاہری، عارضی یا میعادی اور دوسرا اصلی اور اعلیٰ۔ پہلا پارلیمان کے پاس اور دوسرا جمہور کے پاس۔ اس کو زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ظاہری طور پر اور عملاً سارا اختیار اور اقتدار قانون ساز اسمبلی یا پارلیمان کے پاس ہوتا ہے، اور استعمال کے وقت اس پر کوئی روک نہیں ہوتی اسے مکمل آزادی حاصل ہوتی ہے، اس کے اختیارات لامحدود ہوتے ہیں، یہ جو چاہے کر سکتی ہے۔ لیکن یہ ادارہ خود مختار اور مکمل آزاد اسی وقت تک ہوتا اور رہتا ہے جب تک اسے جمہور کی حمایت حاصل ہوتی ہے، جب تک یہ مجلس جمہور کی مرضی کے مطابق حکومت کرتی ہے۔ پس اس اقتدار اعلیٰ کو حرکت دینے والے دراصل جمہور ہیں۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ اقتدار اعلیٰ ہاتھ میں تو دراصل جمہور کے ہے اور رہتا ہے لیکن اس کا استعمال پارلیمان کرتی ہے۔

پس جمہوریت کی روح یہ نہیں کہ اقتدار اعلیٰ جمہور کے ہاتھوں استعمال ہو بلکہ اس کا استعمال جمہور کے نمائندے جمہور کی مرضی کے مطابق کریں۔[1]

کیا جمہور کے نمایندے واقعی جمہور کی نمایندگی کرتے ہیں؟

یہاں تک تو بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر جمہور اپنا اختیار اپنے نمایندوں کے سپرد کر دیں اور عملی دشواریوں کے پیش نظر اپنے نمائندوں کے ذریعہ اپنے اختیار کا استعمال کریں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر جمہور کے نمایندے واقعی جمہور کی مرضی، ان کی خواہشات اور نظریات کے مطابق حکومت کریں تو جمہوریت کی یہ بنیادی شرط پوری ہو جاتی ہے کیونکہ اس دنیا میں تو کم از کم یہی ممکن ہے اس سے زیادہ کی توقع رکھنا خوش فہمی سے زیادہ کچھ نہیں یعنی یہ امید رکھنا یا سوچنا کہ ہر شخص

---

[1] یہ توضیحات براؤن کی "جمہوریت کا مفہوم" ۳۳-۳۶، ۵۹ واڈیا، ۶۰ سے ماخوذ ہیں۔

بااختیار ہو اور براہ راست طاقت کا استعمال کر سکے۔

پس اصل مسئلہ یہ ہے کہ حکومت جمہور کی مرضی کے مطابق قایم ہو اور قایم رہے۔ اس کے لیے تین باتیں ضروری ہیں۔

ایک تو یہ کہ جمہور یا عوام میں سیاسی شعور بیدار ہو۔ ان کی اپنی مرضی ہو اور ان کے اندر یہ خواہش موجود ہو کہ اُن کی مرضی کے مطابق اور فلاح کے لیے حکومت قایم ہو، وہ سوئے ہوئے اور بے خبر و لاپرواہ نہ ہوں کہ جو بھی اُن پر جس طرح چاہے حکومت کرتا رہے اور وہ خاموش رہیں اور ظلم و زیادتی کو بھی گوارا کرتے رہیں۔

دوسری اہم شرط یہ ہے کہ عوام اپنی مرضی کا آزادی کے ساتھ اظہار بھی کر سکیں اور اس معاملے میں ان پر کسی قسم کا دباؤ نہ ہو۔

تیسری اور بہت اہم شرط یہ ہے کہ جس جماعت، گروہ یا مجلس کو وہ منتخب کریں وہ ان ہی کی مرضی کی پابند بھی رہے، ایسا نہ ہو کہ اختیار مل جانے کے بعد جمہور کی خواہشات کو پامال کرنے لگے اور ان کی مرضی اور رائے کی پرواہ نہ کرتے ہوئے من مانی کرنے لگے، یعنی عوام کے نمایندے یا خدمت کرنے والے حاکم اور مطلق العنان نہ بن جائیں۔

دراصل جمہوریت کے قیام میں یہی مسائل بہت دشوار بھی ہیں، کیونکہ جب ان اصولوں کو عملی جامہ پہنایا جاتا ہے تو پھر اس کے نتائج حوصلہ افزا نہیں نکلتے بلکہ جمہوریت کی روح ہی کے منافی نظر آتے ہیں۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ کسی ملک یا معاشرے میں عوام سیاسی شعور رکھتے ہیں، تو پھر اس کا آزادی کے ساتھ اور موثر طریقے سے اظہار کس طرح کریں؟ اس کی عملی صورت صرف یہی ہے کہ اپنے ووٹ کا استعمال کریں، اسی کے ذریعہ وہ موثر طور پر اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں۔

رائے عامہ اور الیکشن

اب اس حق کا استعمال کس طرح ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ جمہور کی مرضی کا اظہار کس حد تک ہوتا ہے، ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) مان لیا جائے کہ عوام میں سیاسی شعور بیدار ہے اور آزادی کے ساتھ ووٹ دینے کا حق استعمال کرتے ہیں، الیکشن ہوتا ہے، ملک آبادی کے لحاظ سے مختلف حلقوں (Constituencies) میں بانٹ دیا جاتا ہے اور قانون ساز اسمبلی یا پارلیمان کے لیے ہر حلقے سے ایک ممبر منتخب ہوتا ہے۔

مختلف پارٹیاں میدان میں آتی ہیں اور ہر حلقے سے اپنے اپنے امیدوار کھڑے کرتی ہیں، کچھ لوگ آزاد امیدوار کی حیثیت سے الیکشن لڑتے ہیں۔

فرض کیجئے ہر حلقے میں کم وبیش ایک لاکھ ووٹر ہیں جن کے بارے میں توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ووٹ دیں گے لیکن عام طور پر تقریباً ساٹھ فی صد لوگ ہی اپنے اس حق کو استعمال کرتے ہیں۔ اب فرض کیجئے ان ساٹھ ہزار افراد نے مختلف امیدواروں کو کچھ اس طرح ووٹ دیئے۔

امیدوار	تعداد ووٹ
ا	۲۵،۰۰۰ (پچیس ہزار)
ب	۲۰،۰۰۰ (بیس ہزار)
ج	۱۰،۰۰۰ (دس ہزار)
د (آزاد)	۵،۰۰۰ (پانچ ہزار)

الیکشن کا جو موجودہ قانون ہے اس کی رو سے 'ا' کامیاب منتخب امیدوار کہلائے گا اور وہی پارلیمان کا ممبر قرار دیا جائے گا۔ لیکن جہاں تک نمائندگی کا تعلق ہے وہ اپنے حلقے کی چوتھائی آبادی یعنی کل پچیس ہزار افراد کی نمائندگی کرے گا۔ باقی تین چوتھائی (۷۵،۰۰۰) لوگوں کی پارلیمان میں نمائندگی نہیں ہوگی۔ اور اگر پورے ملک میں الیکشن اسی انداز سے لڑا گیا ہے تو ظاہر ہے وہاں کی پارلیمان ملک کی صرف چوتھائی آبادی کی نمائندگی کرسکے گی اور یہ صریحاً جمہوریت کے بنیادی اصول کے منافی ہے کہ اکثریت کے نمائندے ہوں نہ ان کی کوئی آواز ہو نہ انھیں حکومت میں کوئی اختیار حاصل ہو بلکہ یہ تو وہی بات ہوگئی کہ چند لوگوں کے ہاتھ میں حکومت کی باگ ڈور آگئی۔

بقول براؤن یہ فرضی صورت حال نہیں بلکہ انگلینڈ میں متعدد بار ایسا ہو چکا ہے بلکہ ایسا بھی ہوا ہے کہ کم ووٹ پانے والی جماعت کامیاب ہوگئی اور زیادہ ووٹ پانے والی پارٹی الیکشن ہارگئی۔[۱]

یہ صورتِ حال کچھ اس طرح ہوسکتی ہے۔ مثلاً کسی الیکشن میں ووٹوں کی گنتی کچھ اس طرح ہو:

پارٹی	حلقہ ۱	حلقہ ۲	حلقہ ۳	حلقہ ۴	حلقہ ۵
ا	۹۰۰۰	۷۰۰۰	۹۰۰۰	۱۰،۰۰۰	۵،۰۰۰
ب	۸۰۰۰	۱۰،۰۰۰	۸۰۰۰	۸۰۰۰	۱۰،۰۰۰
ج	۲۰۰۰	۲۰۰۰	۱۰۰۰	۱،۵۰۰	۴،۰۰۰

د	۱۰۰۰	۱۰۰۰	۲۰۰۰	۵۰۰	۱۰,۰۰۰

نتیجہ کے اعتبار سے 'ا' پارٹی کامیاب مانی جائے گی اور اسی کی اکثریت پارلیمان میں ہوگی اگرچہ اس نے ۴۰,۰۰۰ ووٹ حاصل کیے اور 'ب' ناکام رہے گی حالانکہ اس نے چوالیس ہزار (۴۴,۰۰۰) ووٹ حاصل کیے ہیں یعنی کامیاب پارٹی سے چار ہزار زیادہ، بظاہر تو 'ب' زیادہ لوگوں کی نمائندگی کر رہی ہے لیکن حکومت بنانے کا اختیار اس پارٹی کو حاصل ہوگا جو ایک اقلیت کی نمائندگی کر رہی ہے[۱]

اگر الیکشن اس انداز پر ہو، اور دونوں کی تقسیم کی یہی نوعیت پورے ملک میں رہے تو یہ اقلیت کی حکومت ہوگی جمہوریت ہرگز نہیں کہی جاسکتی۔

(۲) اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو پارٹی ہار جاتی ہے چاہے وہ جیتنے والی سے زیادہ آبادی کی نمائندگی کیوں نہ کرتی ہو، پارلیمان میں "اقلیت" میں رہ جاتی ہے اور عملاً بالکل بے اثر ہو جاتی ہے۔ وہاں ووٹ کی حد تک اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی کیوں کہ جو پارٹی پارلیمان میں اکثریت میں آتی ہے وہی جو قانون چاہتی ہے بناتی ہے، اور جس طرح کی حکومت چاہتی ہے قایم کرتی ہے، جو پارٹیاں وہاں اقلیت میں ہوتی ہیں وہ مجبور تماشائی کی طرح دیکھتی رہتی ہیں۔

(۳) کابینہ (عاملہ) کی تشکیل اور مناصب کی تقسیم میں دوسری تمام پارٹیوں کا نہ کوئی دخل ہوتا ہے نہ کابینہ میں ان کی کوئی نمائندگی ہوتی ہے۔ اب اگر ان پارٹیوں میں کچھ باصلاحیت لوگ ہوتے بھی ہیں تو ملک ان کی خدمات سے محروم رہ جاتا ہے۔

(۴) اور بقول براؤن، ملک میں جو جماعتیں اقلیت میں ہوتی ہیں ان کے تو نمایندے منتخب بھی نہیں ہوتے اور وہ کس مپرسی کے عالم میں رہ جاتی ہیں۔ الیکشن کے موجود ڈھانچے میں ممکن ہے ہزاروں افراد ایک خاص نظریے کے علمبردار ہوں اور ہر حلقے میں ایسے افراد موجود ہوں تو یہ بالکل ممکن ہے کہ پارلیمان میں ان کا ایک نمایندہ بھی منتخب ہو کر نہ پہنچ سکے، ظاہر ہے، بقول براؤن، یہ ووٹرز کے ساتھ بھی ناانصافی ہے اور اس میں ملک کا بھی نقصان ہے، اور یہ تو اعتراف کرنا ہی پڑے گا کہ اقلیت کی وہ اہمیت تو بہرحال ہے جو کھانے میں نمک کی ہوتی ہے[۲]

(۵) موجودہ نظام کے تحت پارلیمان میں جو پارٹی اقلیت میں ہوتی ہے اسے "حزب مخالف"

---

[۱] براؤن نے اس پہلو پر بھی متنبہ کیا ہے (۶۳)

[۲] ایضاً، ۶۴-۶۵

(Opposition Party) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ پارٹی جب یہ دیکھتی ہے کہ نہ تو اسے حکومت میں کوئی دخل ہے، نہ قانون سازی میں کوئی اختیار حاصل ہے، نہ اس کی بات سنی جاتی ہے۔ تو وہ جائز یا ناجائز طور پر برسر اقتدار پارٹی کی مخالفت ہی کو اپنا شعار بنالیتی ہے اور پھر اپنے نظریات کو بروئے کار لانے اور اپنے طرز کی حکومت قائم کرنے کے لیے اسی جد وجہد میں لگ جاتی ہے کہ کسی طرح موجود حکومت بدنام ہوجائے، جمہور یا عوام اس سے بدظن ہوجائیں، اس پر سے اعتماد و اعتبار اٹھ جائے۔ پھر جب دوبارہ الیکشن ہو تو یہ پارٹی ہار جائے اور ہم برسر اقتدار آجائیں یہی نفسیات برسر اقتدار پارٹی اور دوسری پارٹیوں کے تعلقات میں کارفرما رہتی اور انھیں تلخ اور تلخ تر کرتی رہتی ہے۔ اور پھر کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی بھی کسی دوسری پارٹی کے ممبر کی معقول بات بھی سننا گوارا نہیں کرتا اور نتیجہ میں اقتدار کے لیے ایک نہ ختم ہونے والی کشمکش شروع ہوجاتی ہے۔

(۶) ایسا نہیں کہ سیاسی مفکرین اس تشویش ناک پہلو سے بے خبر ہیں، بلکہ انھیں اس کا احساس ہے اور چاہتے ہیں کہ الیکشن کے موجودہ ڈھانچے میں کچھ اس طرح اصلاح ہو کہ ملک کی کم از کم بیشتر آبادی کی نمایندگی ہوجائے اور پارلیمان کم از کم اکثریت ہی کی مرضی اور ان کی رائے کی آئینہ دار ہوجائے، نیز اقلیتوں کی بھی مناسب نمائندگی ہوسکے۔[۱]

کیا ووٹوں کی تعداد واقعی عوام کی مرضی کی آئینہ دار ہوتی ہے؟

اسی سے منسلک ایک اور اہم مسئلہ بھی ہے، وہ یہ کہ جمہور کیا واقعی اپنی ہی رائے کا اظہار کرتے ہیں اور اس معاملے میں ان پر خارجی دباؤ تو نہیں ہوتا؟ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے براؤن نے لکھا ہے کہ عوام تو عام طور پر قدامت پسند ہوتے ہیں وہ کسی بھی نئی بات میں دلچسپی اسی وقت لیتے ہیں جب وہ بات ان کے سامنے مسلسل دہرائی جاتی رہتی ہے۔ بالفاظ دیگر رائے عامہ کی تشکیل افراد ہی کرتے رہے ہیں۔ پہلے لوگ گھوم پھر کر اور اپنی تقریروں سے لوگوں کو متاثر کیا کرتے تھے یا پھر کوئی بات ایک دوسرے سے کہتا اور یوں وہ دور تک پھیل جاتی تھی، لیکن اب خیالات اور نظریات کی اشاعت کے جدید طریقے رائج ہوگئے ہیں اور اب ان کے ذریعہ عوام کی رائے بنائی جاتی ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو براؤن ۶۵ - ۶۶

موجودہ جمہوری نظام میں الیکشن پارٹی کی بنیاد پر لڑا جاتا ہے یعنی بہت کم افراد "آزادانہ انتخاب" کی بنیاد پر ووٹ حاصل کرتے ہیں، اکثریت انہی کی ہوتی ہے جو کسی نہ کسی پارٹی سے منسلک ہوتے ہیں ہر پارٹی کے اپنے نظریات ہوتے ہیں اس کا ایک مخصوص پروگرام یا مینی فیسٹو (Manifesto) ہوتا ہے، اسی کو وہ عوام کے سامنے رکھتی ہے اور چاہتی ہے کہ عوام افراد کو نہیں بلکہ اسے بہ حیثیت ایک پارٹی کے ووٹ دیں۔

ہر پارٹی تنظیم کی محتاج ہے، اور تنظیم کے لیے دولت کی ضرورت ہے، اس لیے اسے کسی نہ کسی "سرمایہ دار" کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ بہت سے سرمایہ دار اپنا سرمایہ لگا کر پارٹیوں کو قائم کرتے اور انھیں چلاتے ہیں، اور جب وہ سرمایہ لگاتے ہیں تو ظاہر ہے اس امید پر لگاتے ہیں کہ ان کی پارٹی کے ممبران پارلیمان میں جاکر ان کے مفادات کا تحفظ کریں گے۔ نتیجہ ظاہر ہے، پارٹی کا پروگرام اور سارا نظام بالآخر ان چند دولت مندوں کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے جو پارٹی کو "غذا" فراہم کرتے ہیں۔ یہ پارٹیاں اب عوام اور جمہور کی مرضی کی نمائندگی نہیں کرتیں بلکہ ان کی مرضی کی ترجمانی کرتی ہیں جو اپنے ہی مفاد کے لیے انھیں قائم رکھتے ہیں۔ بظاہر یہ عوام کی "خدمت" کے لیے قایم ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ عوام پر "آقائی" کرنے لگتی ہیں۔[1]

اسی طبقہ کے ہاتھ میں پروپیگنڈا مشینری ہوتی ہے، یہی چند لوگ بتدریج پریس کو کنٹرول کر لیتے ہیں اور خبروں، اشتہارات، کتابوں اور رسالوں کے ذریعہ اپنے نظریات عوام کے ذہنوں میں اتار دیتے ہیں۔ اس طرح ووٹوں کے ذریعہ اپنی کامیابی کی راہ ہموار کر لیتے ہیں۔[2]

اس لیے اس شعبے میں بھی اصلاح کی ضرورت ہے تاکہ پارٹیاں واقعی جمہوری خطوط پر کام کر سکیں، عوام کی نمایندگی کریں اور عوام ہی کے کنٹرول میں رہیں نہ کہ چند افراد یا سرمایہ داروں کے۔

کیا انتخاب کے بعد جمہور کے ہاتھ میں اختیار باقی رہتا ہے؟

ان تمام مراحل کے گزر جانے اور ضروری اصلاحات کے باوجود بھی مسئلہ حل نہیں ہوتا کیوں کہ جمہوریت کے لیے اتنا ہی کافی نہیں کہ جمہور اپنی مرضی کے مطابق اپنے نمایندوں کو منتخب کر دیں اور حکومت کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دے دیں بلکہ ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ ان

---

[1] دیکھئے براؤن، ۶۷ - ۶۸ [2] ایضاً، ۳۹ - ۴۲

نمایندوں پر اپنی گرفت بھی مضبوط رکھیں تاکہ یہ اگر بہکیں تو انھیں برطرف بھی کرسکیں، ایسا نہ ہو کہ "خادم" "مخدوم" بن جائے اور بنا رہے۔ اور اگر ایسا ہوا تو بہت ہی خطرناک ہوگا کیوں کہ عوام کے منتخب نمایندے جو پارلیمان کے ممبر ہوتے ہیں دراصل سیاہ وسفید کے مالک بن جاتے ہیں، قانون کی رو سے عوام اپنے تمام اختیارات ان کو سونپ دیتے ہیں، اس توقع پر کہ یہ عوام کی مرضی کے مطابق نظامِ حکومت چلائیں گے۔ اگر یہ اپنے وعدوں سے پھر جائیں اور اس سے بڑھ کر ایسے اقدامات کرنے لگیں جو عوام کی مرضی کے خلاف ہوں تو یہ بدترین حکمراں ہوں گے اور ایک ظالم و جابر فرماں روا سے بھی زیادہ خطرناک ہوں گے کیونکہ انھیں قانون کی حمایت حاصل رہے گی۔ اخلاق کی نظر میں یہ ظالم ہوسکتے ہیں، لیکن قانون کی نظر میں نہیں کیوں کہ قانون کی رو سے یہی حاکمِ اعلیٰ ہوتے ہیں اور انھیں لامحدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

قانونی صورت یہ ہے کہ پارلیمان جو قانون چاہے بنا سکتی ہے یہاں تک کہ ملک کے دستور کو مسترد کردے اور اپنی مرضی کے مطابق ایک نیا دستور بنا دے یہ سب قانون کے دائرے میں ہوگا، کوئی پارلیمان سے باز پرس نہیں کرسکتا۔

ووٹروں (یعنی جمہور) کو ایسی پارلیمان کے خلاف بغاوت کا قانونی حق نہیں، اگر انھوں نے ایسا کیا تو صریحاً خلاف قانون ہوگا، ان کا کام اور فرض یہی ہے کہ پارلیمان کے ہر فیصلے کے سامنے سرِ تسلیم خم کردیں۔ زیادہ سے زیادہ یہی کرسکتے ہیں کہ آیندہ الیکشن میں ان ممبران کو ووٹ نہ دیں لیکن پارلیمان کو یہ قانونی حق بھی حاصل ہے کہ الیکشن کو غیر معینہ مدت تک کے لیے ملتوی رکھے اور من مانی کرتی رہے[1]۔

جب قانونی صورت یہ ہو تو ظاہر ہے ان ممبران پر عوام کی کسی نہ کسی طرح گرفت رہنی چاہئیے ورنہ جمہوریت ایک بدترین حکومت بن جائے گی۔

اس سلسلے میں اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ لاکھ کوشش کے باوجود بھی کچھ ایسے اصول ہیں جن کو بہرحال عملی جامہ نہیں پہنایا جاسکتا اور اس صورت حال کو عوام کے وسیع تر مفاد کے پیش نظر قبول کرنا ہی ہوگا۔ مثلاً :۔

توقع یہ کی جاتی ہے کہ ممبران پارلیمان جنھیں عوام منتخب کرکے بھیجیں وہ قانون بناتے وقت

---

[1] ملاحظہ ہو براؤن ۳۴۰-۳۴

اوران کو نافذ کرنے میں عوام کی مرضی کو ملحوظ رکھیں۔ اس کی عملی شکل یہی ممکن ہے کہ ہر ممبر اپنے حلقے کے ووٹروں سے رابطہ قایم رکھے، ان سے مشورہ کرتا رہے اور ووٹ دینے اور کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے یہ دیکھ لے کہ ان لوگوں کی کیا رائے اور مرضی ہے جنھوں نے اس ممبر کو اپنا نمایندہ بنا کر بھیجا ہے۔ اگر پارلیمان میں بحث کے دوران اور ووٹ دینے کے وقت اس نے حلقے کے لوگوں کی مرضی کے مطابق اپنی رائے دی تو کہا جا سکتا ہے کہ اس نے صحیح نمایندگی کر دی۔

اس کی عملی صورت یہ ہوتی ہے کہ الیکشن کے وقت کچھ ایسے مسائل سامنے ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی مخصوص حلقے کے لوگوں کی عام طور پر رائے ظاہر ہوتی ہے اور اکثر ایسے ہی مسائل پر الیکشن لڑا بھی جاتا ہے۔ مثلاً کسی حلقے میں پانی اور بجلی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے یا کسانوں اور مزدوروں کی کچھ پریشانیاں ہیں، یا قیمتوں میں کمی کا مسئلہ یا کسی خاص طبقے کے تحفظِ حقوق کا مسئلہ ان مسائل کو ابھار کر امیدوار اسی حلقے کے لوگوں کی حمایت کی اپیل کرتا ہے اس وعدے کے ساتھ کہ اگر وہ منتخب ہو گیا تو ان مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرے گا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قومی نقطۂ نظر سے بعض مسائل اہمیت اختیار کر جاتے ہیں مثلاً آزادی اور ملک کی سالمیت کو خطرہ لاحق ہوتا ہے اور امیدوار اسی مسئلہ کو ابھار کر الیکشن لڑتے ہیں یعنی جانتے ہیں کہ عوام کیا چاہتے ہیں۔

لیکن جب پارلیمان کا اجلاس ہوتا ہے اور طرح طرح کے مسائل سامنے آتے ہیں تو اس وقت نمایندوں کے لیے عملاً ناممکن ہو جاتا ہے کہ ہر ہر مسئلہ پر اپنے اپنے حلقے کے لوگوں سے رابطہ قائم کریں اور ان کی رائے معلوم کریں۔ ان نئے مسائل کا تعلق کسی خاص حلقے سے بھی ہو سکتا ہے اور پوری قوم سے بھی اور ان پر فیصلہ کرنا بھی ہوتا ہے۔ اتنا وقت مل ہی نہیں سکتا کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو تو دوڑ دوڑ کر ممبران اپنے اپنے حلقوں میں عوام کی مرضی معلوم کرنے جائیں اور اجلاس میں شریک ہوں۔ لہٰذا یہ تو ناممکن ہے کہ ممبران پارلیمان ہر ہر مسئلہ پر (چاہے کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو) عوام کی رائے معلوم کرنے اور ان کی تائید حاصل کرنے کے لیے بار بار جائیں۔ اب صرف یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ بروقت فیصلہ کریں اور جس قدر بھی ممکن ہو اپنے ووٹروں کی مرضی کا خیال رکھیں۔ لیکن اکثر ایسا بھی نہیں ہوتا اس کی مختلف وجہیں ہو سکتی ہیں مثلاً

(۱) ممبران الیکشن کے وقت کیے ہوئے وعدے اکثر "بھول" جاتے ہیں۔

(۲) ان ممبروں کے اپنے ذاتی مفادات بھی ہوتے ہیں اس لیے انھیں اپنے ووٹروں

کی مرضی کو بہرحال قربان کرنا ہی پڑتا ہے۔

(۳) کبھی کبھی پارٹی کا اتنا دباؤ ہوتا ہے کہ ممبر کو عوام کی مرضی کو نظر انداز کر جانا پڑتا ہے۔

(۴) یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ممبر اپنے حلقے کی اکثریت کی رائے سے متفق نہ ہو اور ان کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کرے۔ اس سے یہ فائدہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس طرح ممکن ہے وہ کسی ایسے اقلیتی طبقے کی مرضی کی ترجمانی کر دے جس کی بات کہنے والا پارلیمان میں کوئی ممبر نہ ہو۔ اس کے علاوہ کبھی کبھی قوم کے وسیع تر مفاد میں کسی مخصوص حلقے یا حلقوں کی اکثریت کی مرضی کو قربان کر دینا ضروری ہوتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خود انہی لوگوں کے آیندہ مفاد میں ایسا ہو۔ یعنی آج اگر اکثریت کسی چیز کو ناپسند کر رہی ہے تو ہو سکتا ہے آیندہ اس کے حق میں بہتر ثابت ہو جائے۔

بہرحال خلاصہ یہ کہ جہاں تک عوام کی مرضی کی ترجمانی کا تعلق ہے تو عملاً یہ ممکن ہی نہیں کہ ہر معاملے میں پارلیمان ان کی مرضی کے مطابق فیصلے کرے یہ فیصلے اگر واقعی نیک نیتی کے ساتھ کوئی ممبر کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر وہ بدنیتی سے ایسا کرتا ہے تو یہ جمہوریت کے صریح منافی ہے۔ اور پھر عوام اس ممبر کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے، وہ جو جی چاہے کرے۔

یہ بھی جمہوریت کے بنیادی اصول اور اس کی روح کے خلاف ہے کہ منتخب ممبر اپنے حلقے کے ووٹروں کی نہ تو مرضی معلوم کرے اور نہ ان کی مرضی کی ترجمانی کرنے پر مجبور کیا جا سکے۔ حقیقی جمہوریت تو جب ہی ممکن ہے کہ ہر ممبر اپنے حلقے کی مرضی کی ترجمانی کرے۔

ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ یہ عملاً ناممکن ہے۔ اس لیے نظام چلانے اور کبھی کبھی قوم کے مفاد کے خاطر بھی جمہوریت کے اس اصول کو بھی قربان کرنا پڑے گا۔

رہا اس کا علاج کہ ممبر اپنے ووٹروں کو دھوکہ نہ دے، ان کے مفاد کے خلاف ووٹ نہ دے، کسی بھی پارٹی کے دباؤ میں نہ آئے اور صحیح معنی میں اپنے حلقے کی نمایندگی کرتا رہے، تو صرف ایک ہی راستہ ہے وہ یہ کہ عوام ہر ممبر کو اس کی سیرت اور کردار کی بنیاد پر منتخب کریں۔ وہ اتنے پختہ کردار کے ہوں اور سمجھ دار بھی ہوں کہ اپنے ذاتی مفاد کو بھی قربان کر سکیں اور پارٹی سے زیادہ اپنے ووٹروں کے وفادار ہوں۔

لیکن یہ علاج بھی بظاہر ممکن نہیں کیونکہ الیکشن عموماً پارٹی کی بنیاد پر لڑے جاتے ہیں اور افراد کی سیرت و کردار کی حیثیت ثانوی ہو کر رہ جاتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک امیدوار خود تو بہت اچھے کردار کا ہوتا ہے لیکن جس پارٹی سے وہ منسلک ہوتا ہے عوام اسے ناپسند

کرتے ہیں اور اس لیے اسے ووٹ نہیں دیتے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ عوام جس پارٹی کو پسند کرتے ہیں اس کا امیدوار عوام کے معیار پر پورا نہیں اترتا لیکن وہ پارٹی سے تعلق کی بنا پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس امیدوار کو ووٹ دیں جسے وہ پسند نہیں کرتے۔ اگر ایسا امیدوار کسی پارٹی سے منسلک نہیں ہوتا تو اگر وہ کامیاب ہو بھی جائے تو اس کی رائے اکثریت کے مقابلے میں بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے، ایک دقت اور بھی ہے کہ بہت سے وہ لوگ جو واقعی اچھی سیرت کے مالک ہوتے ہیں اور اس بات کے اہل ہوتے ہیں کہ انھیں منتخب کیا جائے تو وہ ایمان داری سے کام کریں گے محض اس وجہ سے منتخب نہیں ہو سکتے کہ ان کے پاس الیکشن لڑانے کے وسائل نہیں ہوتے بہرحال یہ ہیں اس راہ میں عملی دشواریاں اور ان کو قبول کرنا ہی پڑے گا۔

ایک تجویز یہ بھی رکھی جاتی ہے کہ ان ممبران پر روک لگانے کی ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ الیکشن ہر سال ہوں، تاکہ ممبران پارلیمان کو یہ ڈر اور خوف رہے کہ اگر انھوں نے عوام کی خواہشات کو پامال کیا اور اختیارات کا غلط استعمال کیا تو آیندہ الیکشن میں عوام انھیں ووٹ نہیں دیں گے۔ اس لیے اس خوف کی بنا پر وہ عوام کی مرضی کی نمایندگی کرنے پر مجبور رہیں گے۔

یہ تجویز ہے تو اچھی لیکن پھر وہی بات کہ عملاً ناممکن ہے۔ کیوں کہ، اس طرح ہر سال ملک کی بے پناہ دولت الیکشن پر صرف ہوگی اور بالآخر عوام ہی کو اس کا بوجھ اٹھانا ہوگا، طرح طرح کے ٹیکس لگیں گے اور عوام چیخ اٹھیں گے۔ اس کے علاوہ ایک سال کی مدت بہت کم ہوتی ہے برسر اقتدار پارٹی اتنی قلیل مدت میں اپنے وعدوں اور تجاویز کو عملی جامہ نہیں پہنا سکے گی اس لیے اس کی کارکردگی کا صحیح جائزہ لینا ممکن ہی نہیں ہوگا۔ نئی حکومت کو اتنا وقت تو ملنا ہی چاہیے کہ وہ اپنی تجاویز کو عملی جامہ پہنا سکے۔ ان دونوں وجوہ کی بنا پر سالانہ الیکشن نہیں ہو سکتا۔

اگر سالانہ الیکشن سے جمہوریت کو تقویت ملتی ہے اور اس کی کوئی اہم شرط پوری ہو بھی جاتی ہے تو یہ بھی تو دیکھیے ملک و قوم اور عوام کا کتنا سرمایہ اس میں صرف ہو جائے گا۔ اس لیے اگر عوام کے مفاد میں جمہوریت کے اس اصول کو قربان کرنا پڑے تو کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ بقول براؤن جمہوریت جمہور کے لیے ہے نہ کہ جمہور جمہوریت کے لیے۔ محض جمہوریت کی ایک شرط پوری کرنے کے لیے اتنا سرمایہ صرف کرنا دانشمندی نہیں۔ اس لیے عام طور پر پانچ سال کی مدت کو مناسب سمجھا گیا ہے اور بیشتر ممالک میں ہر پانچ سال بعد الیکشن ہوتے ہیں۔ اب اس میں فائدے ہوں یا نقصانات اسی کو بہرحال قبول کرنا ہوگا۔

مجلس عاملہ اور پارلیمان کا تعلق

یہ تو ہوئی صورت حال پارلیمان کی جو ملک کے لیے قوانین وضع کرتی ہے، لیکن کس حد تک جمہور کی مرضی کے مطابق وہ قوانین وضع کرتی یا کر سکتی ہے یہ آپ نے دیکھ لیا۔ اب لیجئے اس شعبے کو جو ان قوانین کو نافذ کرتا ہے، وہ کہاں تک عوام کی مرضی کے مطابق کرتا ہے یا کر سکتا ہے، ملاحظہ فرمالیں۔

معاملے کی نوعیت یہ ہے کہ انسانی زندگی کے بہت سے شعبے ہیں، معاشرے کی بے شمار ضروریات ہیں، حکومت کی ذمہ داریاں بھی بہت ہیں۔ زندگی کے ہر ہر شعبے میں نظم وضبط قائم کرنے کے لیے قوانین بن جانے کے بعد ان کو نافذ کرنا بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے ایک شخص تمام محکموں کو نہیں چلا سکتا اس لیے ایک عملے کی ضرورت ناگزیر ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں میں توازن اور نظم وضبط قایم رکھ سکے مثلاً زراعت، صنعت، تجارت، تعلیم، صحت، ڈاک تار، سماجی فلاح، اندرونی انتظام، دفاع، بیرونی تعلقات وغیرہ۔ اس لیے یہ طریقہ اختیار کیا جاتا کہ ان محکموں کا انتظام متعدد وزیروں کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ ان میں جو اہم وزیر ہوتے ہیں ان کی مجلس کو کابینہ (Cabinet) کہتے ہیں۔

جو لوگ وزیر بنائے جاتے ہیں وہ پارلیمان کے ممبر ہوتے ہیں یعنی جمہور کے منتخب نمائندے۔ ان کا تقرر وزیر اعظم کرتا ہے اور وزیر اعظم اس پارٹی کا سربراہ ہوتا ہے جس کی پارلیمان میں اکثریت ہوتی ہے، چونکہ وزیر کی حیثیت سے تقرر نہ تو عوام براہ راست کرتے ہیں نہ ان سے مشورہ ہوتا ہے اس لیے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ تقرر بھی غیر جمہوری ہے۔ بہر حال ہوتا یوں ہی ہے۔

یہ تمام وزرا یعنی پوری کابینہ اپنی کارکردگی کے لیے پارلیمان کے روبرو جوابدہ سمجھی جاتی ہے کہا جاتا ہے، پارلیمان ہی گویا ان کا تقرر کرتی ہے، وہی انھیں اختیارات سونپتی ہے، وہی ان کے کام کی نگرانی کرتی ہے اور اگر کسی بھی وزیر کی طرف سے کوتاہی یا لاپرواہی ہوتی ہے تو پارلیمان میں اس سے جواب طلب ہوتا ہے۔

اگر کسی وزیر کا کام قابل اطمینان نہیں تو وزیر اعظم اس وزیر کو استعفیٰ دینے پر مجبور کر سکتا ہے۔ نیز پارلیمان میں اس کے خلاف عدم اعتماد کی تحریک پاس ہو گئی تو نہ صرف اس وزیر کو بلکہ

تمام وزیروں کو مستعفی ہونا پڑے گا اس لیے پارلیمان میں سوالات کی بھرمار، برطرفی، عدم اعتماد کا ووٹ، پریس میں ہنگامہ، ملک میں بدنامی، آیندہ الیکشن میں منتخب نہ ہونے کا خوف، یہ تمام چیزیں وزیروں یعنی مجلس عاملہ کو پارلیمان کے کنٹرول میں رکھتی ہیں۔

لیکن یہاں پھر وہی مسئلہ درپیش ہے یعنی ان چیزوں پر عمل کہاں تک ہوتا ہے کیا واقعی عوام کے نمایندے عوام ہی کے مفاد کی خاطر مجلس عاملہ کو کنٹرول کرتے اور وہ حربے استعمال کرتے ہیں جو قانون نے ان کے ہاتھوں میں دے رکھے ہیں ؟

کہا جاتا ہے کہ اصولاً مجلس عاملہ پارلیمان کے سامنے جوابدہ ہے۔ یعنی پارلیمان کا کوئی ممبر کسی بھی وزیر سے جواب طلب کرسکتا ہے۔ ممبروں کو وزرار سے شکایت ہوتی ہے اور وہ جواب دینے کے لیے وزیر کو پارلیمان میں بلاتے ہیں۔ لیکن عام طور پر وزیر آسانی سے قابو میں نہیں آتا۔ اول تو وہ خود پارلیمان میں ایسے موقع پر آتا ہی نہیں بلکہ اپنے انڈر سکرٹری کو بھیج دیتا ہے اور وہ بات کو گھما پھرا کر معاملے کو الجھا دیتا ہے اور وزیر پر آنچ تک نہیں آنے دیتا۔

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر وزیر کو مجبوراً آنا ہی پڑ گیا تو وہ بھی اپنے فن میں ماہر ہوتا ہے یا ہو جاتا ہے اور شاطرانہ اور ڈپلومیٹک جوابات دے کر جواب طلب کرنے والوں کو خاموش کر دیتا ہے مثلاً اس معاملہ پر زیادہ بتانا ملک کے مفاد میں نہیں، ابھی اس معاملے کی تفصیلات واضح نہیں ہیں۔ اس طرح وزیر سوالات کی بوچھاڑ سے صاف بچ کر نکل جاتا ہے۔

اگر کوئی معاملہ بہت سنگین ہے یا بنا دیا گیا ہے تو وزیر کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ پاس کیا جاسکتا ہے۔ اگر پارلیمان میں اکثریت نے وزیر یا کابینہ کے خلاف عدم اعتماد کا ووٹ پاس کر دیا تو پھر پوری کابینہ کو استعفیٰ دینا پڑے گا اور ملک میں دوبارہ انتخابات ہوں گے۔

کہا جاتا ہے حکومت اس حربے سے بہت خائف رہتی ہے اور پارلیمان کی گرفت میں رہتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ عدم اعتماد کا ووٹ شاذونادر ہی پاس ہوتا ہے کیوں کہ پارلیمان میں جس پارٹی کی اکثریت ہوتی ہے اسی کے وزرار بھی ہوتے ہیں اور پارٹی کے ممبر اس کی حمایت کرتے ہیں اس لیے اکثریت عدم اعتماد کا ووٹ پاس نہیں ہونے دیتی۔

اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ کابینہ ہی دراصل پارلیمان پر غالب رہتی ہے اور کابینہ کا سربراہ وزیراعظم ہوتا ہے جس کے اختیارات بہت وسیع ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ مشورہ تمام وزیروں

سے کرتا ہے لیکن عملاً حکومت کی باگ ڈور اسی کے ہاتھ میں رہتی ہے۔
یہی وہ نازک مقام ہے جہاں جمہوریت اور شخصی حکومت کی سرحدیں بہت قریب ہو جاتی ہیں۔ اگر اس کی پارٹی کے ممبران بالخصوص کابینہ کے وزراء موثر رول ادا نہیں کرتے اور وزیر اعظم کی شخصیت میں گم ہو جاتے ہیں اور اس کے ہر اقدام کو خواہ غلط ہی کیوں نہ ہو سراہتے رہتے ہیں تو پھر یہی وزیر اعظم جمہوریت کی علامت کی بجائے ایک مطلق العنان فرماں روا بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کی پارٹی کے لوگ ایمان دار ہوں، ملک و قوم کی بھلائی کے خواہاں ہوں اور وزیر اعظم کو صحیح مشورے دیں، اس کی کارکردگی پر کڑی نظر رکھیں تو وہ انھیں نظر انداز نہیں کر سکے گا اور اس طرح چاہے جمہوریت کی بہت سی ظاہری رسمیں پوری نہ ہوں لیکن اس کی روح باقی رہے گی۔

اسلام میں اقتدار کا مالک اللہ تعالیٰ ہے

اسلام کے سیاسی نظام کی بنیاد اس عقیدہ پر ہے کہ انسان تو کیا کوئی ہستی بھی اس کی مستحق ہے نہ اہل کہ دوسروں پر فرماں روائی کرے، اپنی مرضی کے مطابق قانون بنائے اور دوسرے اس کی اطاعت کریں، ظاہر ہے کہ حق صرف اسی کو حاصل ہے جس نے اس کائنات کو بنایا ہے، جو اس کا مالک ہے اور جس کی فرماں روائی کائنات کے ذرّے ذرّے پر ہے۔ لیکن، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا، جمہوری نظریہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی رو سے ہر ملک کے عوام ہی حاکم اعلیٰ ہیں لیکن یہ نظریہ اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں۔
پہلی وجہ تو یہ کہ حاکم اعلیٰ اس ہستی کو کہتے ہیں جس کے اختیارات لامحدود ہوں، جو خود مختار ہو، جو اپنی لامحدود طاقت کی بنا پر ہر ایک پر حکمراں ہو، جس پر کوئی حاکم نہ ہو، جو کسی کے سامنے جوابدہ نہ ہو، جو کسی کا محتاج نہ ہو، اور جس کو فرماں روائی کا حق مالک ہونے کی بنا پر حاصل ہو، کسی کا دیا ہوا نہ ہو۔
اس اعتبار سے تو یہ حق کسی ملک کے لوگوں کو تو کیا ساری دنیا کے انسانوں کو بھی حاصل نہیں کیوں کہ یہ ایک ذرے کے بھی خالق نہیں اور قدم قدم پر حالات اور ایک ماورائی طاقت کے سامنے مجبور و محکوم نظر آتے ہیں۔ اس لیے عوام کو حاکم اعلیٰ نہیں کہا جا سکتا۔
دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ عوام کو کسی ماورائی طاقت نے حکومت کا حق دیا ہو، یہ

بات اس لیے تسلیم نہیں کی جا سکتی کیوں کہ یہ عوام کے "اقتدارِ اعلیٰ" کے منافی ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ عوام کسی ماورائی طاقت کی طرف سے حاکم بنائے گئے ہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ عوام سے اوپر بھی کوئی طاقت ہے، جس کے سامنے عوام جوابدہ ہیں اور یہ جمہوریت کے بنیادی اصول یعنی "عوام کے اقتدارِ اعلیٰ" کے خلاف ہوگا۔

اگر عوام کو کسی دوسرے مفہوم میں "حاکم اعلیٰ" مانا جاتا ہے تو وہ یہاں زیر بحث نہیں بہر حال اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ حکومت کا اختیار اس کائنات کے خالق و پروردگار ہی کے ہاتھ میں ہے اور حکومت کی علامت ہے فرمان جاری کرنا، قانون بنانا۔ اس اعتبار سے قانون بنانے کا حق کسی مخلوق کو حاصل نہیں، یہ حق صرف اللہ کا ہے۔

خلیفہ نائب ہے نہ کہ خود مختار

پس اسلامی نقطۂ نظر سے اصل حاکم تو اللہ تعالیٰ ہی ہے، لیکن بعض تکوینی مصلحتوں کی بنا پر اس نے اپنے قوانین و فرامین بعض مخصوص انسانوں پر نازل فرمائے اور ان ہی کے ذریعہ نافذ بھی فرمائے ہیں۔ یہ مخصوص انسان انبیاء کے نام سے مشہور رہے ہیں جنھوں نے ہمیشہ یہی اعلان کیا ہے کہ حاکم تو صرف اللہ ہے، ہم اسی کے محکوم ہیں اور اسی کے قوانین نافذ کرنے پر مامور ہیں اور اسی کی مرضی کے مطابق معاشرے کا انتظام کرنا چاہتے ہیں۔

ان کا یہ دعویٰ ایک اقلیت نے ضرور تسلیم کیا لیکن اکثریت یہی کہتی رہی ہے کہ ہماری نظر میں تو تم خود ہی اپنی طرف سے احکام و قوانین پیش کر رہے ہو، اللہ نے تمہیں اپنا نائب یا نمایندہ نہیں بنایا۔

اس معاملے میں جمہوری نقطۂ نظر یہ ہے کہ عوام چونکہ اپنے اقتدار اور طاقت کا استعمال و اظہار بلا واسطہ خود نہیں کر سکتے اس لیے یہ حق (یعنی حکومت کرنے کا حق) اپنے نمایندوں کے سپرد کر دیتے ہیں[1]، اور یہ نمایندے اصلی "حاکم اعلیٰ" (یعنی عوام) کی مرضی کی ترجمانی کرنے پر مامور ہوتے ہیں اور

---

[1] بظاہر یہاں اسلامی نظریۂ نمایندگی اور جمہوری نمایندگی میں یک گونہ مماثلت نظر آتی ہے، یعنی یہ کہ "اسلامی حکام" بھی یہی کہتے ہیں کہ ہم حاکم اعلیٰ کے نمایندے ہیں اور جمہوریت کے تحت حکام بھی یہی کہتے ہیں کہ ہم "حاکم اعلیٰ" کے نمایندے ہیں۔ لیکن یہاں ایک بنیادی فرق بھی ہے، وہ یہ کہ عوام جنھیں حاکم اعلیٰ تسلیم کیا جاتا ہے اپنی طاقت کا استعمال و اظہار کر ہی نہیں سکتے یعنی ملک کا ہر فرد حکمراں نہیں بن سکتا (اگر بن گیا تو کس پر حکومت کرے گا؟) اس کے برعکس اسلام جسے "حاکم اعلیٰ" تسلیم کرتا ہے وہ=

عوام ہی کے سامنے جوابدہ سمجھے جاتے ہیں۔

لیکن اس معاملے میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں کہ اختلاف رائے ہے، اور اکثر لوگوں کا کہنا یہی ہے کہ یہ "نمائندے" کسی طرح بھی عوام کے نمایندے نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کی مرضی کے ترجمان ہوتے ہیں[1] بلکہ اپنی مرضی سے قوانین بناتے اور نافذ کرتے ہیں، اگرچہ کہتے یہی ہیں کہ ہم "حاکم اعلیٰ" کی مرضی کے ترجمان ہیں۔

جمہوری اور اسلامی نظام میں یہ فرق بہت واضح ہے کہ "اقتدار اعلیٰ" کے مالک عوام اپنی طاقت کا استعمال نہیں کر سکتے اور اس کے اظہار کے لیے اپنے نمایندے منتخب و مقرر کرنے کے محتاج ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ ہر حال میں حاکم ہے، اپنے نمایندے مقرر کرنے سے پہلے اس کی حکومت جس طرح تھی اسی طرح نمایندے مقرر کرنے کے بعد بھی رہتی ہے، اس سے اس کی فرماں روائی میں فرق نہیں آتا۔

دوسری بات یہ کہ جمہور کے نمایندے عام طور پر اپنے "حاکم اعلیٰ" کی مرضی کے خلاف عمل کرتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کے منتخب و مقرر کردہ انبیا علیہم السلام ہمیشہ اس کی مرضی کے ترجمان رہے ہیں کیونکہ وہ عالم الغیب ہے، مستقبل کے بارے میں بھی اسی طرح جانتا ہے جس طرح ماضی کے بارے میں اس لیے اس منصب پر اس نے ہمیشہ بہترین انسانوں ہی کا تقرر فرمایا ہے جو ہمیشہ اس کے وفادار بندے ثابت ہوئے ہیں۔ لیکن جب معاملہ خلیفہ یا "امیرالمومنین" کا آجاتا ہے تو نوعیت بدل جاتی ہے۔

اسلامی کی تاریخ میں منصب خلافت اس وقت اور بھی ابھر کر سامنے آگیا تھا جب اللہ کے آخری رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا تھا۔ اس وقت آپؐ کے صحابہ کو شدت کے ساتھ اس کا احساس ہو رہا تھا کہ کوئی شخص آپؐ کی خلافت کا منصب سنبھالے۔

= واقعی حکومت کر رہا ہے اور ذرہ ذرہ پر فرماں روائی کر رہا ہے، اس کی حکومت ابدی، وہ نمایندے مقرر کرنے سے پہلے بھی حکمراں تھا اور بعد میں بھی اسی طرح حاکم ہے۔

[1] اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ درحقیقت کسی بھی ملک کے لوگ جنگ اور اس کی ہولناک تباہیوں کے متمنی نہیں، لیکن دنیا ہر روز ایک تباہ کن جنگ کے قریب بڑھتی جارہی ہے۔ تباہی کے اس غار کی طرف کون دھکیلے لیے جارہا ہے؟ کیا دنیا کے عوام کی یہی مرضی ہے؟ اگر نہیں تو پھر یہ حکمراں عوام کی مرضی کے مطابق حکومت کر رہے ہیں؟ کیا یہ عوام کے ترجمان ہیں؟

چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کا تقرر ہوگیا اور پھر یہ سلسلہ شروع ہونے کے بعد صدیوں تک چلتا رہا۔ بالکل ابتدائی دور ہی سے خلفاءؓ، صحابہؓ اور مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات واضح تھی کہ خلیفہ سے کیا مراد ہے، اس کے منصب کی کیا اہمیت ہے، خلیفہ کے اختیارات کیا ہیں، اس کی کیا ذمہ داریاں ہیں اور مسلمانوں کے اس سلسلے میں کیا فرائض اور ذمہ داریاں ہیں۔ وہ جانتے تھے خلیفہ وہ تمام امور انجام دے گا جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات مبارکہ میں انجام دیتے رہے تھے، یعنی اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ دستور کو نافذ کرنا اور اس کے دائرۂ نفاذ کو وسیع کرنا۔ یہ دستورِ الٰہی بہ شکل قرآن مرتب و مجلد موجود تھا، اس کی لفظی تشریح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال (یعنی حدیثوں) کی شکل میں موجود تھی اور اس کا عملی نمونہ خود آپؐ کی سیرت اور آپ کے قائم کردہ نظام میں موجود تھا۔ بالفاظ دیگر منصب خلافت کی نوعیت اور ذمہ داری وہی تھی جو اللہ کے بھیجے ہوئے رسولوں کی رہی تھی البتہ چند اہم تبدیلیاں ہوگئی تھیں۔ پہلی تو یہ کہ نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہوچکا تھا یعنی اللہ تعالیٰ کے دستور کو نافذ کرنے والوں کا براہِ راست اللہ کی طرف سے تقرر ہونے کا سلسلہ ختم ہوگیا تھا، اور اب اس منصب پر انسانوں کے ذریعہ تقرر ہونے لگا۔

دوسری یہ کہ پہلے اللہ تعالیٰ اپنے قوانین بلاواسطہ یا صرف فرشتے کے ذریعہ نازل فرماتا رہا تھا، اب یہ سلسلہ بھی ختم ہوگیا۔ اب خلیفہ کی راہ نمائی کے لیے ایک مکمل اور جامع دستور بہ شکل قرآن اور خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت تھی اور ان ہی کی روشنی میں دستورِ الٰہی کو نافذ کرنا تھا۔ چنانچہ آپؐ کے بعد خلفائے راشدینؓ اور ان کے بعد اور بھی بہت سے خلفاء نے یہ کام بخوبی انجام دیا۔

اسلام اور جمہوریت کا موازنہ

بدلتے ہوئے حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر علمائے کرام اور مفکرین اسلام نے سیاست کو موضوع بنا کر خلافت کے اصول بھی مدوّن کیے۔ یہاں ان سب کا تفصیلی بیان تو ممکن نہیں البتہ ہم ان بنیادی اصولوں کا مختصر جائزہ پیش کرنا چاہتے ہیں جن سے جمہوری نظام اور اسلامی نظام کے تقابلی مطالعے میں مدد مل سکے۔

(۱) جمہوری نظام میں مملکت کا سربراہ عوام کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ اسلام میں خلیفہ

عوام کا نمایندہ نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب یا نمایندہ ہوتا ہے، اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی مرضی کی ترجمانی کرنے پر مامور ہوتا ہے، نہ کہ "امت" کی مرضی کی۔

(۲) اسلامی نظام کی رو سے شرعی قانون کو بالادستی حاصل ہوتی ہے، قرآن کو اللہ تعالیٰ کا قانون مانا جاتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کا مظہر ہے۔ خلیفہ اسی کا پابند ہوتا ہے اور اسی کی پابندی کا عہد کرتا ہے، اسی کو نافذ کرنے کا اقرار کرتا ہے اور امت اسی قانون کی پابندی کا عہد کرتی ہے یعنی بیعت میں اسی کا عہد کرتی ہے۔

جمہوری نظام میں ایک مرتب دستور ہوتا ہے، یہ دستور ملک کے "اقتدار اعلیٰ" یعنی عوام کے اقتدار اور ان کی مرضی کا مظہر ہوتا ہے اور عوام اور اس کے نمایندے اسی دستور کی پابندی کا اقرار کرتے ہیں[۱]

(۳) اگر کوئی خلیفہ انتخاب کے بعد اپنی ذاتی زندگی میں دستورِ الٰہی کی پابندی نہیں کرتا لیکن دوسروں کو اس دستور کے خلاف حکم بھی نہیں دیتا تو ایسے خلیفہ کی بہر حال اطاعت کی جاتی رہے گی بالخصوص جب کہ اس کو برطرف کرنے میں زیادہ فساد اور خانہ جنگی کا اندیشہ ہو، یہی معاملہ اس خلیفہ کے ساتھ رہے گا جو اپنی طاقت کے بل پر خلیفہ ہو جائے۔ امت کا یہی عمل بھی رہا ہے[۲]۔

جمہوریت میں بھی صورتِ حال کچھ ایسی ہی رہتی ہے۔ اگر حکومت عوام کی مرضی کی خلاف ورزی کرنے لگے تو عوام اس کو بزور ہٹا نہیں سکتے۔ انھیں انتظار کرنا پڑے گا کہ کب موجودہ حکومت ختم ہو اور پھر دوسری حکومت قایم ہو۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح لوگ ایک بادشاہ یا خلیفہ کی موت یا اس کی برطرفی کے منتظر رہتے تھے۔

(۴) براہِ راست عوام تو کیا خواص بھی اپنی پسند کا متفقہ طور پر خلیفہ منتخب نہیں کر سکتے ان میں یقیناً اختلاف رائے ہوگا، نتیجہ میں تصادم اور پھر خوں ریزی کا سلسلہ شروع ہو جائے جو نہیں کہا جا سکتا کب ختم ہوگا۔

اسلام میں اسی صورت کو ترجیح دی گئی ہے کہ امت کے سب سے زیادہ متقی اور پرہیزگار افراد، جن کی سیرت قرآن و حدیث سے زیادہ سے زیادہ قریب ہو، معتمد سمجھے جائیں وہ

---

[۱] یہ دستور عوام کی مرضی سے بدلا بھی جا سکتا ہے لیکن اس کی شکل خواہ کچھ بھی رہے قوم اسی کی وفادار سمجھی جاتی ہے۔
[۲] یہ بات جس انداز میں کہی گئی ہے اس سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ (جلال الدین عمری)

باہمی مشورے سے کسی بہترین فرد کا انتخاب کریں۔ یہ اصول حضرت عمرؓ نے اپنے بعد خلیفہ کے انتخاب کا جو طریقہ تجویز کیا تھا اس سے بالکل واضح ہے۔

لیکن جمہوریت میں نمایندگی اور اعتماد کا معیار "تقویٰ" نہیں بلکہ کثرتِ ووٹ ہے اور مختلف پارٹیوں کا میدان میں آنا اور الیکشن لڑنا جمہوریت کی علامت سمجھی جاتی ہے۔

(۵) اسلام نے اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی کہ لوگ مناصب کی خواہش وطلب کے ساتھ میدان میں آئیں اور پھر انھیں مناصب دیئے جائیں۔

جمہوریت میں یہ لازمی ہے۔

اسلام کے سیاسی نظام اور موجودہ جمہوریت کے درمیان پائے جانے والے بعض نمایاں اختلافات کا یہاں ذکر کیا گیا ہے۔ تفصیلات سے بحث نہیں کی گئی ہے۔

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی تصنیفات

عورت ۔ اسلامی معاشرہ میں

عورت دورِ قدیم میں۔ عورت دورِ جدید میں۔ اسلام میں عورت کا مقام۔ عورت کا دائرۂ کار۔ جنسی تعلقات کی اجازت اور اس میں حدود کی پابندی یہ ہیں بعض وہ موضوعات جن سے اس علمی وتحقیقی کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ ہندوستان و پاکستان سے اس کے ایک درجن سے زیادہ ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔

قیمت ۲۵ روپے

مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

کتاب وقت کی اہم ضرورت پوری کرتی ہے اس کے بعض عنوانات سے اس کی اہمیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ عورت کا معاشی مسئلہ۔ مہر کے احکام۔ تعدد ازواج۔ طلاق کا مسئلہ۔ مطلقہ کا نفقہ۔ خلع کی نوعیت۔ عورت کا حقِ وراثت۔ قیمت ۲۰ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ

تاریخ تہذیب

(قرآن کے نقطۂ نظر کا مطالعہ)

جناب سعود عالم قاسمی

ماقبل تاریخ (Pre history) کی تہذیب کیا تھی؛ کیا اس دور میں بسنے والا انسان نرا وحشی اور غیر مہذب تھا یا اس کی کوئی تہذیب تھی۔ اگر تھی تو وہ کیا تھی کن بنیادوں پر قائم تھی؟ مورخین اور محققین کے لیے اس کی دریافت کا مسئلہ خاصا پیچیدہ اور دشوار ثابت ہوا ہے۔ اس دشواری کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ تاریخ کی شروعات اس وقت سے ہوتی ہے جب انسان لکھنے اور پڑھنے کا طریقہ دریافت کرتا ہے، اور ماضی کو حال اور مستقبل تک پہونچانے کی ابتدائی شکل پیدا ہو جاتی ہے[1] مگر تہذیب کی ابتدا اسی وقت سے ہوتی ہے جب انسان اس دنیا میں آتا ہے اور زندگی گزارنے اور سنوارنے کا عمل شروع کرتا ہے، زمین پر انسان کے آباد ہونے سے لے کر نوشت و خواند کی پہلی منزل تک کا عرصہ خواہ طویل ہو یا مختصر اپنی ایک مستقل حیثیت اور اہمیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ وہی اولین ورثہ ہے جو تغیر اور ترقی کے منازل طے کرتا ہوا مختلف شکلوں میں ہمارے پاس پہونچا ہے، لیکن ہمارے پاس اپنے اس اولین ورثہ کی کھوج اور تلاش کا کوئی معتبر اور قابل اعتماد ذریعہ نہیں ہے۔ دور جدید کے محققوں نے اپنی انتھک کوششوں اور تلاش بسیار کے بعد جو کچھ دریافت کیا ہے وہ کسی تہذیب کے خط وخال کا سراغ لگانے کے لیے ناکافی ہے، پھر اس کا قطعی ہونا اور معیار صحت پر پورا اترنا بھی ضروری نہیں ہے۔ اب تک جو چیزیں قبل از تاریخ کی تہذیب کا پتہ لگانے میں معاون سمجھی گئی ہیں وہ قدیم نقوش، کتبات، اوزار، آثار، افسانے

---

[1] انسانی تحریر کے قدیم ترین ریکارڈ کا جو سراغ مل سکا ہے وہ تین ہزار سال قبل از مسیح کا ہے، یہ ریکارڈ تین مقامات پر پائے گئے (۱) وادی نیل میں (۲) موسوپوٹامیہ میں (۳) وادی اندوس میں۔ ان تین قسم کی تحریروں میں صرف پہلی دو تحریریں پڑھی جا سکی ہیں جبکہ تیسری تحریر ناقابل فہم ہے ملاحظہ ہو LEONARD COTTRELL, THE ANVIL OF CIVILIZATION, P. 19 LONDON.

محاکات مادی اجزا اور قیاسات ہیں ان ہی کو مطالعہ تہذیب کا خام مواد سمجھا گیا ہے۔ مگر ان میں بھی کوئی تسلسل اور ربط نہیں ہے ان کی بہت سی کڑیاں گم ہیں جن کو محض عقلی مفروضوں کے سہارے جوڑا جاتا ہے۔ ان کے بہت سے نتائج مبہم ہیں جن کو منطقی شکل دینے کی کوشش کی جاتی ہے، ان ناقص تحقیقات کی بنیاد پر کسی تہذیب کے بارے میں حتمی رائے نہیں قائم کی جاسکتی، زیادہ سے زیادہ اس کا ایک مجمل سا تصور کیا جاسکتا ہے۔

اب تک ابتدائی انسانی تہذیب کے متعلق متعدد نقطہائے نظر سامنے آچکے ہیں۔ ان میں سے ایک نقطۂ نظر وہ ہے جس کی ترجمانی فرائڈ کرتا ہے۔ اس نے انسانی تہذیب کے تین ادوار قرار دئے ہیں۔ پہلے دور میں انسان وحشت وظلمت اور جہالت وحیوانیت میں مبتلا تھا اس کی کوئی تہذیب نہیں تھی' اس دور کو وہ دور سیاہ (Dark age) سے تعبیر کرتا ہے' دوسرا دور وہ ہے جب کہ انسان خدا اور مذہب کے تصور سے مانوس ہوتا ہے اور ان دیکھی طاقت کی پرستش کرنے لگتا ہے' اس سے ڈرتا ہے' اس کے آگے سر جھکاتا ہے اور ایک خاص طرز زندگی گزارنا شروع کر دیتا ہے اس کو وہ دور مذہب (Religiouse age) کا نام دیتا ہے' تیسرا دور وہ ہے جب انسان اپنی عقل ودانش کے تکمیلی مرحلہ میں داخل ہوتا ہے اور ایجادات و انکشافات کے دروازے پر دستک دیتا ہے اور ترقی کے مراحل طے کرتا ہے' یہ اس کے نزدیک دور سائنس (Science age) ہے[1]

دوسرا نقطۂ نظر فرانسیسی ماہر معروضیت اگسٹ کامٹ کا ہے۔ اس کائنات کے بارے میں انسان نے جو نظریات قائم کیے ان کو وہ تین مراحل میں تقسیم کرتا ہے' پہلا مرحلہ اس کے نزدیک مذہب کا ہے اس میں ہر واقعہ کی توجیہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے' دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعاتی (Meta - physical) ہے جس میں توجیہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجیہ "قوت حیات" کی مدد سے، حرارت کی توجیہ "قوت حرارت" کی مدد سے چیزوں کے گرنے کی توجیہ "کشش ثقل" کی مدد سے' وغیرہ ذالک۔ تیسرے مرحلہ میں واقعات کی توجیہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ ماسبق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے تحت ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے ہیں[2]

---

[1] محمد قطب، شبہات حول الاسلام ص۱۱ مطبوعہ بیروت ۱۹۷۳ء

[2] ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواع فلسفہ ص۲۷ اردو ترجمہ ظفر حسین خاں، علی گڑھ ۱۹۵۶ء

تیسرا نقطۂ نظر مارکسی دانشوروں کا ہے، وہ تہذیب کی ابتدا اس وقت سے تسلیم کرتے ہیں جب انسان نے زراعت کے میدان میں قدم رکھا وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ فطری انسان ایک جاہل مطلق ہستی تھا اور اس میں تبدیلی اس وقت آئی جب وہ زراعت کی زندگی میں داخل ہو کر تعلیم کی منزل تک پہونچا۔[1]

چوتھا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان کی اولین تہذیب زراعتی تہذیب نہیں بلکہ شکارگاہی تہذیب تھی ابتدائی انسان (Premitive man) اپنا گزر بسر شکار سے کرتا تھا یہی اس کی خوراک کا ذریعہ تھا، پھر اس نے دریافت کیا کہ زمین کو صاف کرنے اس میں بیج ڈالنے اور پودا لگانے سے اسے پھل اور اناج مہیا ہو سکتے ہیں جن سے وہ اپنی زندگی بہتر طریقے سے گزار سکتا ہے۔ نتیجتہً زراعت وجود میں آئی۔[2]

فرائڈ یہ کہنا چاہتا ہے کہ نوع انسان کی ابتدا وحشت اور تاریکی سے ہوئی، اس دور کا انسان وحشی اور جاہل تھا وہ تہذیب سے ناآشنا تھا پھر بتدریج وہ مذہب اور تہذیب سے آشنا ہوا اور تیسرے مرحلہ میں پہنچ کر اس کی تہذیب پختہ اور مکمل ہوئی، جبکہ کامٹ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان اپنے نظریۂ کائنات کی ابتدا مذہب سے کرتا ہے گویا انسانی تہذیب کے ارتقا میں جو محرکات کارفرما ہیں ان میں پہلے مذہب پھر قوانین فطرت اور پھر خارجی محرکات آتے ہیں۔ دوسرے مغربی دانشور انسان کی اس ابتدائی مذہبیت کی وجہ کسی مافوق الفطرت ہستی کی ہدایات کو نہیں قرار دیتے بلکہ جہالت اور وحشت ہی کو قرار دیتے ہیں جو ایسے جذبات پیدا کرتے ہیں جن میں خوف و دہشت غالب رہتا ہے۔ وہ خوف و ہراس کی وجہ سے ہی انسان کو خدا پرستی کی طرف جھکتا ہوا دکھانے کی کوشش کرتے ہیں[3] کامٹ گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ انسان کا اپنا شعور ہے جو بتدریج تخلیق تہذیب کا باعث بنا ہے۔ کیونکہ اس کا انداز فکر اس کی معلومات اور حالات میں تبدیلی کے ساتھ بدلتا چلا جاتا ہے، مارکسی نظریہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسانی تہذیب کی شروعات زراعت سے ہوتی ہے اس لیے اولین تہذیب زراعتی تہذیب تھی، انسان کے وسائل اور مسائل زراعت سے وابستہ تھے اور اس کے فکر و عمل کا میدان وہی تھا۔ ول ڈورانٹ اسی بات کو اس انداز میں

---

۱ کیلے، کوالثرون، تاریخی مادیت ص۱۹۳، ماسکو ۱۹۷۱ء

۲ LEONARD COTTRELL, THE ANVIL OF CIVILIZATION, P.21 LONDON

۳ ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواع فلسفہ ص۵۹

کہتے ہیں (Culture Suggests agriculture) تہذیب زراعت کی طرف رہنمائی کرتی ہے[1]
تاہم یہ ممکن ہے کہ بقائے حیات کی خاطر خوراک مہیا کرنے کے لیے انسان نے شکار کے ساتھ زراعت کے عمل کو بھی اپنایا ہو۔ مگر زراعت یا شکار کسی بھی صورت میں اس کی تہذیب کی مکمل ترجمان نہیں ہوتی اس لیے کہ محض ضروریاتِ زندگی کا پورا کرنا تہذیب نہیں ہے۔

مغربی دانشور یہ مان کر چلتے ہیں کہ انسان صناع فطرت کا ایسا شاہکار نہیں ہے جسے ایک ہی وقت میں کامل وجود عطا کر دیا گیا ہو۔ بلکہ وہ بتدریج انسان کے درجہ تک پہنچا ہے اور حالات اور احول نے اس میں مہذب بننے کی صلاحیت پیدا کی ہے۔ پھر ترقی کا جو تصور آج کے ان کے ذہنوں میں ہے اسی معیار پر وہ ماضی کو تولنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ وہ دور اول کے انسان کو وحشی اور غیر مہذب قرار دیں۔ عقلی لحاظ سے یہ باور کرنا قطعی مشکل ہے کہ تاریخ کے کسی بھی دور میں پوری کی پوری انسانی آبادی وحشت وظلمت اور حیوانیت کا شکار رہی ہوگی۔ انسان جانوروں کی زندگی گزارتا رہا ہوگا اور وہ صرف ایک ارضی جانور اور غیر مہذب ہوگا، اسے اپنے اور کائنات اور خدا کے بارے میں کچھ بھی واقفیت نہیں رہی ہوگی اور اس نے ان اہم مسائل پر کبھی غور نہ کیا ہوگا۔ تاریخی طور پر بھی اس بات کا کوئی ثبوت اب تک فراہم نہیں کیا جاسکا ہے، محض قیاسات کی بنیاد پر اتنی بڑی بات کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتی جبکہ ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس دور کا انسان نہایت ذہین اور جستجو پسند تھا[2] البتہ یہ ممکن ہے کہ پوری نوع انسانی میں کوئی گروہ تاریخ کے کسی مرحلہ میں عام انسانی آبادی سے الگ ہوگیا ہو اس کی بود و باش اور طرز زندگی عام انسانی زندگی سے مختلف ہوگئی ہو اور اس خطۂ ارضی میں کوئی وقت ایسا بھی آیا ہو کہ نہ کوئی مصلح اس میں آیا ہو اور نہ کوئی ایسا طبقہ ابھرا ہو جس نے وہاں زندگی گزارنے کا طریقہ اور مقاصد کی تعلیم دی ہو، غاروں میں بسنے والے انسانوں کے متعلق جو باتیں سوچی جاسکتی ہیں انھیں پوری بنی نوع انسان پر منطبق کرنا بہت بڑی زیادتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دور کا انسان غیر متمدن تھا اسباب و وسائل پر اسے پوری دسترس حاصل نہیں تھی اس لیے اسے مشکلات کا زیادہ سامنا کرنا پڑا تھا۔ ول ڈورانٹ اس بات پر زور دیتا ہے کہ:۔

۱؎ Will Durant, our oriantal heritage, P. 2, New York 1954

۲؎ ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواع فلسفہ ص۳۹

"وحشی (Savage) بھی ایک اہم مفہوم کے مطابق مہذب ہے اس لیے کہ وہ محتاط انداز میں اپنے قبائلی ورثہ کو اپنے بچوں تک منتقل کرتا ہے اور یہ قبائلی ورثہ معاشی، سیاسی، ذہنی اور اخلاقی عادات اور اداروں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ جسے اس نے اپنی کوششوں سے زمین پر باقی رہنے اور لطف اندوز ہونے کے لیے ترقی دی ہے[1]"

ہمارے پاس ایک دوسرا ذریعہ معلومات بھی ہے جو تاریخ تہذیب کے اس پہلو پر اچھی روشنی ڈالتا ہے یہ ذریعہ وحی الٰہی ہے جو آسمانی کتابوں کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے مگر قرآن کے علاوہ دیگر آسمانی کتابیں اتنی بار ترمیم و اضافہ کا شکار ہوئی ہیں کہ ان کی روایات مشکوک ہو گئی ہیں اور ان کے بیانات میں تضاد اور ابہام پیدا ہو گیا ہے وحی الٰہی کی آخری کتاب یعنی قرآن اس ترمیم و اضافہ سے محفوظ ہونے کی بنا پر غیر مشکوک اور مستند ذریعہ معلومات ہے قرآن نے گزری ہوئی قوموں اور ان کے تصورات و مذاہب کے بارے میں جو کچھ کہا ہے وہ واقعی اور قطعی ہے۔ مگر چونکہ قرآن کا مقصد محض واقعہ نگاری نہیں ہے اس لیے اس میں ماضی کی تمام قوموں کی تہذیبوں کا تذکرہ نہیں ملتا اور جن کا ملتا ہے وہ بھی تاریخی اور تمدنی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ عبرت و نصیحت کے پہلو سے ہے۔ اس کے باوجود یہ تذکرے بڑی حد تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں بالخصوص آغاز تہذیب کے سلسلہ میں ہم اس کے بعد کسی حتمی نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

قرآن اس کی تردید کرتا ہے کہ انسان اپنے ابتدائی عہد میں وحشی اور غیر مہذب تھا، قرآن کے نظریہ تاریخ کی رو سے انسانی تہذیب کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود انسانی کی، وہ جب اس دنیا میں آیا تو وہ نرا وحشی نہیں تھا بلکہ اپنے ساتھ وہ تعلیمات بھی لایا تھا جو اللہ نے اسے دی تھیں (البقرہ ۴۱) اس لیے وہ جانتا تھا کہ وہ اس دنیا میں کیوں آیا ہے۔ اسے کیا کرنا ہے کس طرح زندگی گزارنی ہے اور کس کی مرضی کی پابندی لازمی ہے۔ اور کس طرح دنیا کی تعمیر و ترقی کا نقشہ اسے تیار کرنا ہے۔ آدمؑ کو جنت ارضی کی خلافت سونپی گئی تو اللہ کا حکم ہوا۔

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا	تم سب یہاں سے اتر جاؤ پھر جو میری طرف
يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ	سے کوئی ہدایت تمہارے پاس پہنچے تو جو لوگ

---

[1] Our Oraiatal heritage, P.5

هُدَایَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ○	میری اس ہدایت کی پیروی کریں گے ان کے لیے کسی خوف اور رنج کا موقع نہ ہوگا۔

پھر وہ ہدایت آئی اور لوگوں کو وہ روشنی حاصل ہوئی جس کی رہنمائی میں زندگی گزارنے کا حکم دیا گیا تھا' اس ہدایت کے بعد یہ متعین ہو جاتا ہے کہ انسانوں کی پہلی تہذیب الٰہی تہذیب تھی اور آسمانی ہدایت پر مبنی تھی۔ قرآن اس بات پر زور دیتا ہے کہ ابتدائی ایام میں انسان ایک ہی عقیدہ اور ایک ہی نظریہ زندگی رکھتا تھا' اور وہ عقیدہ شرک وبت پرستی یا الحاد و دہریت کا نہیں بلکہ توحید کا عقیدہ تھا اور اسی بنیاد پر ایک امت وجود میں آئی تھی[1] قرآن نے اس سلسلہ میں جو انکشاف کیا ہے اس سے اس تہذیب کا پورا تصور ہمارے سامنے آتا ہے'

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً قف فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ص وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ج (البقرہ : ۲۱۳)	ابتدا میں سب لوگ ایک ہی طریقہ پر تھے (پھر یہ حالت باقی نہ رہی اور اختلافات رونما ہوئے) تب اللہ نے نبی بھیجے جو راست روی پر بشارت دینے والے اور کج روی کے نتائج سے ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ کتاب برحق نازل کی تاکہ حق کے بارے میں لوگوں کے درمیان جو اختلافات رونما ہو گئے تھے ان کا فیصلہ کرے اور اختلافات ان لوگوں نے کیا جن کو حق کا علم دیا جا چکا تھا انھوں نے روشن ہدایات پا لینے کے بعد محض اس لیے حق کو چھوڑ کر مختلف طریقے نکالے کہ وہ آپس میں زیادتی کرنا چاہتے تھے۔

اس آیت سے چند نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ اول یہ کہ۔

ابتدا میں انسانی آبادی مختصر اور محدود ہونے کی وجہ سے ایک ہی جگہ تھی اور انسانوں کے معتقدات و تصورات' مراسم و اعمال اور معاشرتی اطوار ایک جیسے تھے۔ دوم یہ کہ چونکہ انسانیت

---

[1] تفسیر ابن جریر طبری بقرہ آیت ۳۲

ی ابتدا حضرت آدمؑ سے ہوئی اور آدمؑ پہلے انسان ہونے کے ساتھ پہلے نبی بھی تھے اس لیے
ن کی اولاد میں انہی تعلیمات اور نظریات نے رواج پایا جن کی تبلیغ آدمؑ نے کی یعنی ایک خدا
ی پرستش اور بندگی، اس کے احکام بجالانا اس کی مرضی کے مطابق زندگی گزارنا وغیرہ۔ سوم کہ
لہ پھر آبادی کے بڑھنے اور پھیلنے اور حالات وکوائف کی تبدیلی کے ساتھ ان کے افکار وخیالات
ھی متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ ان میں باہم اختلاف کی صورتیں پیدا ہوئیں ان کی زندگیاں مختلف
سمتوں کی مسافر بن گئیں، ان میں غلط قسم کے افکار اور خرافات نے بھی جنم لیا، نفسانی خواہشات
بھی دامن گیر ہوگئیں، شیطانی وسوسوں نے صراطِ مستقیم سے ہٹانے کی سعی کی، آباؤ اجداد کی
بت اور عظمت کے جذبات نے ان کو خدائی مقام دلایا اور اس طرح ان کے نظام زندگی کا محور
تبدیل ہوگیا۔ چہارم یہ کہ اس صورتِ حال میں انبیاء ورسل ان کی ہدایت کے لیے بھیجے گئے پھر
ن کی تعلیمات بعض لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ ثابت ہوئیں جبکہ دوسرے لوگ اپنی انحراف کی روش
پر چلتے رہے، اور انسانی آبادی اسی طرح گروہ در گروہ بٹتی شعوب وقبائل میں پھیلتی چلی گئی، آگے
چل کر ہر خاندان یا ہر اکائی قوم کی شکل اختیار کرگئی اور ان کی جداگانہ تہذیبیں وجود میں آگئیں۔ اور
روئے زمین پر اصولی طور پر دو تہذیبیں رہ گئیں ایک تو وہ اصل ابتدائی تہذیب جو ہدایت الٰہی
پر قائم تھی اور دوسری وہ تہذیب جو اس سے انحراف کے نتیجہ میں پیدا ہوئی۔

ماہرین علم الاقوام کا ایک گروہ بھی اسی نظریہ تاریخ تک پہنچا ہے۔ اس کی تحقیقات
یہ ثابت کرتی ہیں کہ ابتدا میں روئے زمین پر ایک ہی تہذیب تھی جو تمام انسانوں کی مشترکہ تہذیب
تھی، جس کو اولین تہذیب (Primitive culture) کہا جاتا ہے۔ وہ اس بات پر بھی زور
دیتے ہیں کہ اس تہذیب میں صرف ایک خدا کا تصور تھا، اسی کی پرستش ہوتی تھی اور انسان کے
افکار واعمال کا محرک خدا کی مرضی تھی[1] رابرٹ بریفالٹ اگرچہ اس نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے کہ
خانہ بدوش انسان چراگاہوں کی تلاش میں ایشیا کے بڑے بڑے دریاؤں کی ترائیوں
میں پہنچے اور انھیں معلوم ہوا کہ یہاں تھوڑی سی محنت سے فطرت کی فیاضی مویشیوں اور انسانوں
کے لیے موسم سرما کی خوراک بافراط مہیا کرسکتی ہے تو انھوں نے آوارہ گردی چھوڑ کر زراعتی زندگی
اختیار کرلی اور مستقل مساکن میں آباد ہوگئے گویا سیحون، گنگا، یانگسی، فرات اور نیل کے دریاؤں کی

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر عمر بیرن کی کتاب 'علم الاقوام' مطبوعہ حیدرآباد۔

کیچڑ سے تہذیب پیدا ہوئی[1] مگر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایشیا اور وادیٔ نیل کی ترائیاں مذہبی جوش و خروش کا مرکز رہی ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:-

"اس پرانی اور ابتدائی تہذیب کے کھنڈر کھودنے والوں اور اس کے نقوش کا سراغ لگانے والوں کو پچھلے دنوں عراق کے اونچے اونچے ٹیلوں کی کھدائی سے جو حقائق معلوم ہوئے ہیں اور جنھوں نے ان کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے ان میں سب سے نمایاں حقیقت یہ ہے کہ اس قدیم تہذیب میں تقویٰ اور پارسائی مقتدر اور ہمہ گیر تھی، ہمیں معلوم ہے کہ تمام ابتدائی اور قدیم ثقافتوں میں مذہب اور زندگی متحد تھی۔"[2]

سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اولین قدیم تہذیب میں اس مذہبی رجحان کا محرک کیا تھا؟ کیا خوف و ہراس اور حیرانی و درماندگی یا جہالت اور وحشت؟ قرآن ان میں سے کسی کا قائل نہیں بلکہ وہ اس کا محرک خدا کی محبت کو قرار دیتا ہے جو انسان کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے (البقرہ-۱۶۵) اگر انسان کسی خارجی دباؤ یا تعصب سے پاک ہو تو اس کی فطرت خدا کی طرف راغب ہوتی ہے اور وہ خدا تک پہنچنے کا ذریعہ ڈھونڈتا ہے، خدا سے فطری محبت کی تکمیل اور اس کے مطالبات پر عمل کرانے کے لیے ہر قوم میں انبیاء و رسل بھیجے جاتے ہیں (فاطر-۲۴) افکار و اعمال میں ہزاروں بگاڑ کے باوجود انبیاء کی تعلیم کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے جو خیر کی شکل میں نظر آتا ہے۔

---

[1] رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت، ص۱۲۵ ترجمہ عبدالمجید سالک، لاہور ۱۹۵۹ء [2] ایضاً ص۱۲۷-۱۲۶

تعارف وتبصرہ

اسلام کا تصور مساوات

مولانا سلطان احمد اصلاحی　　مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۶ -　قیمت ۲۰ روپیے -

اسلامی عقیدہ کے مطابق تمام انسان حضرت آدمؑ اور بی بی حوا کی اولاد ہیں، چونکہ سب ہی انسانوں کا سلسلۂ نسب حضرت آدم علیہ السلام پر جا کر منتہی ہوتا ہے اس لیے کوئی قوم کسی دوسری قوم سے، کوئی نسل کسی دوسری نسل سے اور کوئی پیشہ کسی دوسرے پیشے سے فروتر نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں فضیلت و برتری کا اگر کوئی معیار قرار دیا ہے تو وہ تقویٰ اور صرف تقویٰ ہے۔ جو شخص جتنا متقی ہوگا اس کو دوسروں پر اتنی ہی فضیلت یا برتری حاصل ہوگی۔ یہ جو طرح طرح کے ناک نقشے اور رنگ روپ کے لوگ دکھائی دیتے ہیں ان سب کی اصل ایک ہے، جو قومیں اور قبیلے بنائے گئے ہیں وہ کسی فضیلت یا برتری کے سبب نہیں بنائے گئے ہیں بلکہ صرف اس لیے بنائے گئے ہیں کہ لوگ ایک دوسرے کو پہچان سکیں۔

مساوات کا یہ تصور جسے قرآن پیش کرتا ہے وہ کوئی نیا تصور نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی رہبری کے لیے جتنے بھی انبیائے کرام مبعوث فرمائے، جتنی آسمانی کتابیں اور صحیفے نازل کیے ان سب میں انسانی مساوات کا تصور کسی نہ کسی شکل میں ضرور موجود تھا۔ جب آسمانی کتابوں میں تحریف کردی گئی اور اللہ تعالیٰ کی ہدایات کو پس پشت ڈال کر انسانی تعلیمات کو مذہب قرار دیا جانے لگا تو اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر وہ آسمانی کتاب نازل فرمائی جو دیگر آسمانی کتابوں کی تصدیق بھی کرتی ہے اور ان کی صحیح تعلیمات کی نشاندہی بھی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی کی کتاب "اسلام کا تصور مساوات" درج بالا مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے اس بات کی نشاندہی کی ایک کامیاب کوشش ہے کہ اگر اسلام کے تصور مساوات کو عالم انسانیت کا منشور بنا لیا جائے تو موجودہ دور کی تمام بے چینیوں، ناآسودگیوں اور کشت و خون کا سدباب کیا جا سکتا ہے۔

زیر تبصرہ کتاب تین ابواب پر مشتمل ہے پہلے باب کا عنوان پس منظر ہے جس میں دنیا میں رائج مختلف مذاہب اور نظریات کے تصور مساوات کا شرح و بسط کے ساتھ جائزہ لے کر اُن کی کمیوں، خامیوں اور کجیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ دوسرے طویل ترین باب میں اسلام کے اُس امتیازی کردار کو اجاگر کیا گیا ہے جو اس نے تصور مساوات کی آبیاری میں انجام دیا ہے۔ اس باب میں اس بات سے خاص طور سے بحث کی گئی ہے کہ اسلام میں انسانوں کی نابرابری کا اگر کوئی تصور ہے تو کسی رنگ، نسل، قبیلہ، ملک یا قوم کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ

اس کی وجہ یہ ہے کہ کون شخص اللہ کے احکام کا کس حد تک پابند ہے اور خلق خدا کے لیے کس کا علم و عمل کس حد تک نافع ہے ۔ اس بات کو مولانا سلطان احمد اصلاحی نے شرح و بسط کے ساتھ تحریر کیا ہے اور اپنی ہر بات کی توثیق و تائید میں قرآنی آیات اور احادیث پیش کرنے کی سعی بلیغ انجام دی ہے ۔

اس کتاب کے تیسرے باب میں ان تمام الزامات کا جواب دیا گیا ہے جو "متمدن" دنیا اسلام کے تصور مساوات پر عائد کرتی رہتی ہے ۔ اس سلسلے میں خاص طور سے غلامی، جزیہ اور کفارت کے مسائل سے بحث کی گئی ہے کیونکہ ان ہی تین چیزوں پر "روشن خیال" دنیا زبانِ طعن دراز کیا کرتی ہے ۔ مسئلہ کفارت پر سلطان صاحب نے بہت ہی سرسری انداز سے بحث کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ "کفارت کے سلسلے کی تقریباً تمام حدیثیں سند کے لحاظ سے کمزور ہیں" لیکن انھوں نے اس بات پر کوئی خاص روشنی نہیں ڈالی ہے کہ اس مسئلہ پر ہمارے قدیم و جدید فقہا نے جو سیکڑوں صفحے سیاہ کر دیئے ہیں ان کی قدر و قیمت اور شرعی حیثیت کیا ہے ؟

مولانا سلطان احمد صاحب کا انداز بیان عام طور سے شگفتہ اور قابل فہم ہے مگر یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ انگریزی مترادفات کی کثرت نے ان کی تحریر کو کہیں کہیں داغ دار بنا دیا ہے ۔ مثلاً قوم کے لیے nation التزاماً، برابر کے لیے Equal، باطنی امنگ کے لیے Will، نسل پرستی کے لیے Racism، قوت کار کے لیے Energy، عقل کے لیے Reason، عمل کے لیے Process وغیرہ لکھنے کی وجہ ہماری فہم سے بالاتر ہے ۔ اگر یہ انگریزی الفاظ قوسین میں نہ بھی لکھے گئے ہوتے تب بھی مولانا کا قاری ان کی باتوں کو بہ آسانی سمجھ لیتا اگر ہم انگریزی خواں زندگی کے کسی معاملے میں مرعوبیت کا مظاہرہ کریں تو شاید اس کو قابل معافی قرار دے دیا جائے مگر ایک دینی مدرسہ کے فارغ اور عالم دین کو اس سے پاک ہونا چاہئے ۔ امید ہے مولانا آئندہ اپنی تحریروں میں صرف اُن انگریزی الفاظ کا استعمال فرمائیں گے جن کو لکھے بغیر ان کی تحریر کا مطلب نہ سمجھا جا سکے ۔ یہ ایک ضمنی بات ہے۔ اس سے قطع نظر کتاب ان لوگوں کے لیے خاص طور سے قابل مطالعہ ہے جو اسلام کو "رجعت پسندانہ نظریات" کا حامل مذہب سمجھتے ہیں ۔ ۲۴۴ صفحات کی یہ کتاب فوٹو آفسٹ کے ذریعے شائع کی گئی ہے جس کی قیمت صرف بیس روپے رکھی گئی ہے ۔ جس جذبہ کے تحت یہ کتاب لکھی اور شائع کی گئی ہے خداوند تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے ۔ آمین ۔

(کبیر احمد جائسی)

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ــــــ جون ۱۹۸۷ء

Dr. Zakir Husain Library • Jamia ... • J. M. I. New Delhi

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ ۲

رجب - رمضان المبارک ۱۴۰۷ھ

اپریل - جون ۱۹۸۷ء

سالانہ زرِ تعاون

ہندوستان سے ۳۰ روپے

پاکستان سے ۱۰۰ روپے

دیگر ممالک سے ۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپئے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے ناز پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق و تصنیفِ اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق وتنقید

بحث ونظر

سیر وسوانح

نقد واستدراک

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۲۔ پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

پروفیسر شعبہ تاریخ - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۳۔ مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

جامعۃ الرشاد - اعظم گڑھ - یوپی

۴۔ ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی

ریڈر شعبہ معاشیات مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر طاہر بیگ

شعبہ معاشیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر اقبال حسین خاں

ریڈر شعبہ تاریخ - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۷۔ ڈاکٹر ف - عبدالرحیم

اسسٹنٹ پروفیسر جامعہ اسلامیہ - مدینہ منورہ

۸۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی - علی گڑھ

خوشنویس

اعزاز حسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

ایک سمپوزیم ۔ ہمدرد انسٹی ٹیوٹ میں

سید جلال الدین عمری

۲۸ر فروری ۱۹۸۷ء کو انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز نئی دہلی کے شعبۂ قانون کے تحت ایک بڑا اچھا سمپوزیم ہوا۔ منتخب اور چیدہ افراد تھے۔ سنجیدہ ماحول تھا اور گفتگو علمی نوعیت کی تھی۔ جس سمپوزیم یا سمینار میں یہ خوبیاں جمع ہوں اسے کامیاب ہی کہا جا سکتا ہے۔ نازک اور پیچیدہ مسائل پر کسی سمپوزیم یا سمینار میں متعین نتیجہ تک پہونچنا مشکل ہوتا ہے، لیکن بحث اور گفتگو ٹھنڈی فضا میں ہو تو مختلف پہلو سامنے آتے ہیں، نئے گوشے کھلتے ہیں معلومات میں اضافہ ہوتا ہے اور غور و فکر میں آسانی ہوتی ہے۔ میرے خیال میں اس سمپوزیم سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوا۔

سمپوزیم میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔

۱۔ اعضاء کی پیوندکاری (ORGAN TRANSPLANTING)

۲۔ خودکشی کا حق (RIGHT TO DIE)

۳۔ جذبۂ رحم سے کسی مریض کو ختم کر دینا۔ اسے اصطلاح میں EUTHANASIA کہا جاتا ہے۔

سمپوزیم کے دو سیشن ہوئے۔ ایک صبح دس بجے سے ڈیڑھ بجے تک اور دوسرا ڈھائی بجے سے ساڑھے چار بجے تک۔ پہلے سیشن میں ان مسائل پر دستور ہند کی روشنی میں بحث ہوئی۔ ان کے سماجی اور اخلاقی پہلو بھی فطری طور پر بحث و تمحیص کا موضوع بنے۔ دوسرے سیشن میں ان مسائل پر اسلام کا نقطۂ نظر پیش کیا گیا۔ پہلے سیشن کی صدارت جسٹس وی ایس دیش پانڈے (V. S. DESH PANDE) سابق چیف جسٹس دہلی ہائی کورٹ نے کی اور دوسرے سیشن کی صدارت جناب یونس سلیم صاحب سابق مرکزی وزیر حکومت ہند نے فرمائی۔ شرکاء میں زیادہ تر قانون کے اساتذہ اور وکلاء تھے۔ اجلاس کے روح رواں پروفیسر طاہر محمود تھے جو خود بھی ایک ماہر قانون داں ہیں۔ انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر جناب اوصاف علی صاحب شروع سے آخر تک اجتماع میں

شریک رہے اور پوری دلچسپی لی۔ اس موقع پر میں ذاتی طور پر محترم سید امین الحسن رضوی صاحب کا شکر گزار ہوں انہی کی محبت اور اصرار کی وجہ سے سمپوزیم میں شرکت کا موقع ملا اور ان سے علمی تعاون بھی حاصل ہوا۔ یہاں خودکشی کے حق اور EUTHANSIA سے متعلق چند باتیں عرض کرتی ہیں۔

خودکشی کو عام طور پر اخلاقی لحاظ سے غلط اور ناپسندیدہ جرم سمجھا جاتا رہا ہے۔ قانوناً بھی اسے ایک جرم ہی خیال کیا گیا ہے۔ لیکن ادھر ایک عرصہ سے یہ دونوں باتیں زیر بحث آچکی ہیں۔ اور یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص زندہ رہنا نہیں چاہتا تو کیا اسے اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی کو ختم کر دے؟ کیا خودکشی کوئی جرم اور ناپسندیدہ عمل ہے؟

تعزیرات ہند کی دفعہ ۳۰۹ کے تحت خودکشی کوئی جرم نہیں ہے۔ البتہ اقدام خودکشی جرم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خودکشی کر بیٹھے تو اس کے خلاف کوئی اقدام نہیں ہوگا البتہ خودکشی کا اقدام کرے اور اس میں ناکام رہے تو اس پر قانونی گرفت ہوگی۔ اس پر بھی بہت سے قانون دانوں کو اعتراض ہے۔

ادھر بمبئی ہائی کورٹ نے ایک مقدمہ کے سلسلے میں یہ فیصلہ دیا کہ آدمی کو دستوری طور پر زندگی کا حق ملا ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ جب چاہے اسے ختم بھی کر سکتا ہے۔ اس فیصلہ سے اس بحث میں جان پڑ گئی اور اس پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو شروع ہوگئی۔ اسی فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص معاشی وسائل سے محروم ہونے کی وجہ سے اپنی زندگی کو ختم کر رہا ہے وہ کسی جرم کا ارتکاب نہیں کر رہا ہے اسٹیٹ جب کسی کی کفالت نہیں کر سکتی تو اسے مرنے سے بھی روکنے کا اسے حق نہیں ہونا چاہئے۔

ہندوستان میں مینو مسانی صاحب (MINOO MASANE) اس کے بڑے وکیل سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ایک انٹرویو میں کہتے ہیں:

> I Believe that every human being is a Sovereign person and he alone has the right to choose whether to live or die society cannot decide for him

میں سمجھتا ہوں کہ ہر انسان ایک باقتدار شخصیت کا مالک ہے، لہٰذا تنہا اسی کو یہ طے کرنے کا حق بھی حاصل ہے کہ اسے زندہ رہنا ہے یا ختم ہو جانا ہے۔ اس کے بارے میں سوسائٹی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی۔

یوں محسوس ہوتا ہے کہ مسانی صاحب نے مسئلہ کے صرف ایک پہلو کو دیکھا ہے اور دوسرے

پہلو پر غور نہیں کیا ہے۔ وہ ہے اس کا سماجی اور معاشرتی پہلو۔ اسے کوئی بھی قانون نظر انداز نہیں کرسکتا۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ انسان اپنی ذات پر غیر مشروط اور مطلق حق رکھتا ہے اور معاشرہ کو اس پر کسی قسم کی پابندی یا شرط لگانے کا حق حاصل نہیں ہے۔ فوج داری کے ایک مشہور وکیل فیروز صاحب (Phiroze.R) نے صحیح کہا ہے۔

Human life is as precious to the state as it is to its holder and the state can not turn a blind eye to a person's attempt to kill him self.

زندگی ریاست کے لیے بھی اتنی ہی قیمتی ہے جتنی کہ خود اس کے حامل فرد کے لیے، لہٰذا کوئی شخص اپنے آپ کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ریاست اس سے اپنی آنکھیں بند نہیں کرسکتی۔

اگر خودکشی کی اجازت دے دی جائے تو اسے بہت سی سماجی ذمہ داریوں سے بچنے کا ذریعہ بھی بنایا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص مختلف اداروں سے قرض حاصل کرے اور اسے ادا نہ کرنا چاہے تو خودکشی کرسکتا ہے یا انشورنس کے دعویٰ کے لیے یہ اقدام ہوسکتا ہے۔ اس سے سیاسی فائدہ بھی اٹھایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اسی مقصد کے لیے مرن برت رکھا جاتا ہے اور خودسوزی کی جاتی ہے۔ خودکشی اگر جائز ہو تو ستی کی رسم پر بھی اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔

EUTHANSIA جسے ہم جذبۂ رحم سے قطع حیات کہہ سکتے ہیں، کے سب سے بڑے مبلغ ہیں DEREK HUMPRY ان کا ایک انٹرویو انڈین اکسپریس میں چھپا ہے۔ اس کے بعض خاص نکات ہم یہاں پیش کررہے ہیں تاکہ مسئلے کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

ہمفری کی بیوی کینسر میں مبتلا تھی۔ مرض کے آخری مرحلے میں جب تکلیف ناقابل برداشت ہوگئی تو ایک معاہدہ کے تحت جو دونوں کے درمیان پہلے ہوچکا تھا، اسے زہریلی شراب (LEATHAL COCK TAIL) پلاکر ختم کردیا گیا۔ اس واقعہ کا ہمفری کے ذہن پر خاص اثر ہوا اور وہ EUTHANASIA کا وکیل بن گیا۔ اس موضوع پر اس نے جینس وے (JEAN'S-WAY) کے عنوان سے کتاب لکھی۔ اس کے بعد اس نے دوسری شادی کی اور میاں بیوی دونوں نے کلوفورنیا (امریکہ) میں سکونت اختیار کرلی۔ ہمفری کی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ اس کی آمدنی سے میاں بیوی نے ۱۹۸۰ء میں HEMLOCK SOCIETY قائم کی اسی موضوع پر اس کی دوسری

کتاب LET ME DIE BEFORE I WAKE چھپی برطانیہ میں تو اس پر پابندی تھی لیکن امریکہ میں یہ خوب پڑھی گئی۔ پھر اپنی بیوی کے ساتھ مل کر اس نے ایک تیسری کتاب لکھی جس کا عنوان تھا

THE RIGHT TO DIE UNDER STANDING EUTHANASIA

اس مسئلے کی اہمیت واضح کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ موجودہ دور میں جدید طب کافی ترقی کر چکی ہے اور علاج معالجہ کی سہولتیں بھی، خاص طور پر ترقی یافتہ ممالک میں بہت پائی جاتی ہیں، لیکن اس سے بعض اہم مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔

۱۔ ایسے مریض بھی ہیں جو اسپتالوں میں بستروں پر پڑے ہوئے ہیں، اپنی جگہ سے بالکل حرکت نہیں کر سکتے۔ نلکیوں کے ذریعہ انھیں غذا دی جارہی ہے اور وہ اسی سے زندہ ہیں۔

۲۔ ایک مسئلہ زیادہ عمر تک زندہ رہنے کا ہے۔ بڑھاپے کی بیماریوں نے پیچیدہ صورتحال پیدا کر دی ہے۔ دواؤں کی مدد سے آدمی مہلت حیات بڑھا سکتا ہے اور مزید دس پندرہ سال تک زندہ رہ سکتا ہے۔ لیکن اس کی ذہنی اور دماغی حالت صرف دو برس کے بچے کی ہوگی۔ امریکہ میں ڈھائی ملین (۲۵ لاکھ) افراد اس صورتحال سے دوچار ہیں۔ اندازہ ہے کہ آئندہ ایسے لوگوں کی تعداد دس ملین تک پہونچ جائے گی۔

۳۔ امریکہ کی ایک میڈیکل رپورٹ کے مطابق وہاں دس ہزار سے زیادہ افراد مستقل بے ہوشی (COMA) کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں اور انھیں دواؤں اور آلات کے ذریعہ زندہ رکھا گیا ہے۔ اس طرح ماڈرن میڈیسن 'آدھے آدمیوں' کی ایک نسل تیار کر رہی ہے، جن کا جسم تو موجود ہے لیکن دماغ غائب ہے۔

اس طرح کے لوگوں کے لیے یہ مفکر EUTHANASIA یا قطعِ حیات کا مشورہ دیتے ہیں EUTHANASIA کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ ACTIVE EUTHANASIA اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مریض کے صحت یاب ہونے کی توقع ہی نہ ہو اور ڈاکٹر مایوس ہو جائے تو اسے مہلک دواؤں کے ذریعہ ختم کر دیا جائے۔ اسے عام طور پر قتل کے مماثل ہی سمجھا جاتا ہے، لیکن بعض عالمی شہرت رکھنے والے ڈاکٹر اسے بھی قانونی جواز دینے کے حق میں ہیں۔

۲۔ PASSIVE EUTHANASIA اس کا مطلب یہ ہے کہ مریض کا ڈاکٹروں کی رائے میں جب شفایاب ہونا ناممکن ہو اور محض آلات اور دواؤں سے اس کی سانس کی آمد و رفت

باقی رکھی جاسکتی ہو تو یہ آلات ہٹا دیئے جائیں اور دوائیں بند کر دی جائیں تاکہ وہ سکون سے اس دنیا سے رخصت ہو سکے۔ کہا جاتا ہے کہ شہنشاہ جارج پنجم کے ساتھ یہی عمل کیا گیا تھا۔ ہندوستان میں مینو مسانی صاحب اس کے بڑے وکیل اور ترجمان ہیں۔ ان کی صدارت میں Society for right to die with dignity قائم ہے۔

ہمفری اسی Passive Euthanasia کے حامی ہیں۔ اس سلسلے میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس طرح کا قانون بن جائے تو مریض کے رشتہ دار اور ڈاکٹر اس سے غلط فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اس کا سدباب کیا ہوگا؟ اس کا جواب ہمفری نے یہ دیا ہے:

It is an agreement between a patient and his doctors and leaves no room for faimlies to manoeuvre.

یعنی یہ سارا معاملہ ڈاکٹر اور مریض کے درمیان ہوگا۔ رشتہ داروں کی سازش کے لیے اس میں کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

اس کی صورت انھوں نے یہ تجویز کی ہے کہ آدمی صحت کی حالت میں جب کہ وہ ذہنی طور پر فیصلہ کرنے کی پوزیشن میں ہو ایک تحریر لکھ دے کہ اگر وہ بیماری کی ایک خاص حد کو پہونچ جائے تو ڈاکٹر مرنے میں اس کی مدد کرے۔

سوال یہ ہے کہ اگر اس طرح کا قانون بن جائے تو کیا دھاندلی نہیں ہوگی اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اس کا علاج بھی قانون ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں بعض حالات میں مریض خود چاہتا ہے کہ جب اسے مرنا ہی ہے تو موت کا عمل تیز تر ہو جائے، اسی کے لیے Euthanasia ہے۔ لیکن یہ بہرحال ضروری نہیں ہے۔ کسی کو اس کا پابند نہیں بنایا جائے گا۔ بہت سے انسان اپاہج اور معذور پیدا ہوتے ہیں۔ اور طرح طرح کی تکلیفیں اٹھاتے ہیں کیا ان کو بھی اسی طرح ختم کر دیا جائے، اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ یہ قانون اس طرح کے معذوروں اور مجبوروں کے لیے نہیں ہے۔

ہمفری نے جو سوسائٹی قائم کی ہے امریکہ میں اس کے پندرہ ہزار ممبر ہیں۔ اس میں زیادہ تر پچاس برس سے زیادہ عمر کے لوگ ہیں۔ خاص طور پر اس کی ممبر وہ عورتیں ہیں جو اپنے کسی قریبی عزیز یا محبوب شخصیت کو تکلیف کے ساتھ مرتے دیکھ کر متاثر ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس کی مخالفت

عام طور پر رومن چرچ اور بنیاد پرست لوگوں کی طرف سے ہو رہی ہے۔
Euthanasia کی حمایت میں تین ۳ سو سائٹیاں قائم ہیں۔ ان میں سے تین سو سائٹیاں امریکہ میں ہیں ان میں بھی دو تہائی تعداد Active Euthanasia پر یقین رکھتی ہے۔
Passive Euthanasia کی تائید میں مہاراشٹر اسمبلی میں ۱۹۸۵ء میں پروفیسر S.S. Varde نے ایک غیر سرکاری مسودۂ قانون پیش کیا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جو مریض ڈاکٹروں کی رائے میں کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو کہ اس کا بچنا ممکن نہ ہو یا اسے ایسی کوئی جراحت پہونچی ہو اور وہ بحالت ہوش اپنی آزاد مرضی سے اس خواہش کا اظہار کرے کہ دواؤں کی مدد سے اس کا عرصۂ حیات طویل نہ کیا جائے تو اس کے معالجوں کو اختیار ہوگا کہ وہ ایسی دوائیں دینا بند کر دیں جو اس کے جسم وجان کا رشتہ برقرار رکھ سکتی ہیں۔ تاکہ وہ جلد اس تکلیف سے نجات پا سکے۔ اس صورت میں اس کے معالجین پر کوئی دیوانی یا فوجداری ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔ اس مسودۂ قانون میں اس کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو بحالت صحت اپنی اس خواہش کو قلم بند کر دے کہ اگر آئندہ کبھی وہ اس نازک صورتحال سے دوچار ہو تو اس کے ساتھ یہ عمل کیا جائے۔ اس مسودۂ قانون کو رائے عامہ معلوم کرنے کے لیے گشت کروایا گیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے ساتھ بہت سی اخلاقی سماجی اور قانونی پیچیدگیاں موجود ہیں ان کے وکیل بھی انھیں پوری طرح حل نہیں کر سکے ہیں[۱]

مرض کی وجہ سے آدمی خودکشی کرے یا کوئی دوسرا اسے اپنی زندگی کو ختم کرنے میں مدد دے۔ اسلام کے نزدیک دونوں ہی صورتیں ناجائز ہیں۔ راقم الحروف نے اسی موضوع پر ہمدرد انسٹی ٹیوٹ کے سیموزیم میں مقالہ پیش کیا تھا۔ یہ مقالہ تحقیقات اسلامی کے اسی شمارہ میں شائع ہو رہا ہے۔

---

[۱] اس مضمون کی تیاری میں حسب ذیل اخبارات سے مدد لی گئی ہے

1. Indian Express 26.10.86
2. " 28.10.86
3. Express Magazine 7.12.86
4. Mid day 4.12.86
5. The week 9.10.86

تحقیق و تنقید

مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی

ایک تجزیاتی مطالعہ

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

اگرچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے مکی دور میں مشرف بہ اسلام ہونے والے عربوں کی کل تعداد کا مصادر میں کوئی ذکر نہیں ملتا تاہم متعدد ایسے شواہد اور قرائن ملتے ہیں جن کی بنا پر مکی دور کے مسلمانوں کی کل آبادی کا ایک جامع تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ ابن اسحاق، ابن سعد اور بلاذری وغیرہ متعدد قدیم مورخوں اور سیرت نگاروں نے مکی دور کے مسلمانوں کے بارے میں کچھ اعداد و شمار فراہم کیے ہیں۔ جو سابقون الاولون کے مختلف سماجی اور قبائلی طبقوں پر روشنی ڈالتے ہیں نیز ان کی عددی طاقت کا ایک اندازہ بھی بیان کرتے ہیں۔ قدیم مورخین نے مکی دور کے مختلف مراحل میں اسلام لانے والوں کی چند فہرستیں بھی دی ہیں۔ یہ فہرستیں قدیم ترین مسلمانوں کے کئی طبقات پر مشتمل ہیں۔ مثلاً سب سے پہلی فہرست ان مسلمانوں پر مشتمل ہے جو سب سے پہلے اسلام لائے[١] دوسری فہرست ان مسلمانوں کی ہے جو حضرت ابوبکر صدیق کی دعوت و تبلیغ پر مسلمان ہوئے[٢]۔ دو مزید فہرستوں کا تعلق مہاجرین حبشہ کے اول[٣] و دوم طبقہ[٤] سے ہے۔ ان کے علاوہ کچھ فہرستیں مہاجرین مدینہ سے متعلق ہیں[٥] ایک فہرست ان بے کس و بے سہارا مسلمانوں کی ہے جو خدا کا نام لینے کے سبب قریش کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے تھے[٦]۔ مزید براں صحابہ کرام کی سوانح و طبقات سے متعلق کتابوں جیسے ابن سعد کی الطبقات الکبریٰ، ابن عبدالبر کی الاستیعاب، ابن اثیر کی اسد الغابہ اور ابن حجر کی الاصابہ وغیرہ میں مکی دور میں اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں انفرادی اعتبار سے معلومات ملتی ہیں۔

ابھی تک عہد نبوی میں مسلمانوں کی عددی طاقت کا کوئی جامع اور مفصل تجزیہ نہیں کیا گیا ہے۔ تمام سیرت نگاروں اور مورخوں نے مکی اور مدنی دور میں اسلام قبول کرنے والوں کا ذکر ضرور کیا ہے لیکن ان کا زور زیادہ تر سیرت نبوی کے حوالے سے اسلام و کفر کی آویزش پر رہا ہے

اور انھوں نے تحریک اسلامی کی اشاعت و ترقی کے پہلو سے اس موضوع کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ ہمارے جدید مسلم مورخوں نے بالخصوص اس اہم پہلو پر توجہ بہت کم دی ہے۔ چنانچہ ان کی تحریر کردہ سیرت اور تاریخ کی کتابوں میں اسلام کی نشر و اشاعت پر اتنی بھی معلومات نہیں ملتیں جتنی قدیم سیرتوں اور تاریخوں میں دستیاب ہو جاتی ہیں۔ اس کا جزوی سبب یہ ہے کہ ان کی نگاہ کا مرکزی نقطہ دعوتِ رسول سے زیادہ شخصیتِ رسول رہی ہے اور کچھ ان کی جدید تاریخی تحلیل و تجزیہ کے اصولوں اور طریقوں سے ناواقفیت بھی رہی ہے۔ دوسری طرف مستشرقین اور جدید مشرقی اور مغربی مورخین ہیں جو مصادر پر بھی پوری قدرت رکھتے ہیں اور تاریخ نویسی کے جدید اصولوں اور طریقوں سے بھی کماحقہ واقف ہیں لیکن ان کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ وہ اپنے مذہبی، سماجی، سیاسی اور تہذیبی تعصبات کی بنا پر تحریکِ اسلامی کا اس کے صحیح تاریخی تناظر میں مطالعہ نہیں کرتے۔ لیون کیتانی (LEON CAETANI)[۲۶] اور مونٹگمری واٹ (MONTGOMERY WATT)[۲۷] وغیرہ نے عصر جدید میں مکی مسلمانوں کی فہرستیں مرتب کی ہیں اور ان کے سماجی اور قبائلی تجزیے کیے ہیں مگر وہ معلوم و مذکور وجوہ سے جامع اور کامل نہیں ہیں۔

مستشرقین کے ان تجزیوں میں بالخصوص مکی مسلمانوں کی فہرستوں میں کئی نقص پائے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ وہ صرف مکی عہد میں اسلام قبول کرنے والوں کو ہی شامل نہیں کرتے بلکہ مدنی عہد میں مسلمان ہونے والے قریشیوں کو بھی اس میں شریک کر لیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے صرف مکی عہد کے مسلمانوں کی عددی طاقت کی تعیین کرنی ناممکن ہو جاتی ہے۔ دوم یہ کہ وہ عام طور سے قدیم اسلامی مورخوں اور سیرت نگاروں کی فہرستوں پر تکیہ کرتے ہیں اور بہت ہوا تو ان مسلمانوں کو شامل کر لیتے ہیں جن کے اسلام لانے کا صریحی ذکر مل جاتا ہے۔ وہ قریش کے مختلف بطون اور خاندانوں کی عددی طاقت اور ان میں اسلام لانے والوں کے عددی تناسب کو اپنے دائرہ فکر و بحث سے خارج کر دیتے ہیں۔ اس سے کہیں زیادہ تعجب و افسوس کی بات یہ ہے کہ آزادی و مساواتِ نسواں کے یہ علمبردار مسلم خواتین اور بچوں کو اپنی فہرستوں اور تجزیوں میں کوئی جگہ نہیں دیتے۔ سوم یہ کہ وہ قریش مکہ اور ان کے شہری حلفاء اور موالی کے سوا دوسرے غیر قریشی اور غیر مکی مسلمانوں کو بھی اپنے تجزیہ و تحلیل کے دائرے سے خارج سمجھتے ہیں۔ ان کی نگاہ کا اصلی مرکز صرف مکہ مکرمہ کے باشندے ہوتے ہیں۔ ان تمام نقائص کی بنا پر ہم ان کی فہرستوں اور تجزیوں کو حیاتِ نبوی کے مکی دور میں اسلامی تحریک کی توسیع و ترقی سے متعلق نہیں گردان سکتے۔

جدید مورخوں اور سیرت نگاروں کے افراط و تفریط پر مبنی اس رویہ اور انداز نگارش کی بنا پر مکی عہد کی اسلامی تحریک کی کارفرمائی کا صحیح تجزیہ ابھی تک نہیں کیا جا سکا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی دعوت اور اس کے اثرات و نتائج کے بارے میں ہماری معلومات نہ صرف یہ کہ ناقص ہیں بلکہ ان کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں بھی راہ پا گئی ہیں۔ ہم زیر نظر مباحثہ میں مکی دور میں اسلام لانے والوں کا ایک عددی مطالعہ اور تجزیہ پیش کریں گے۔ تاریخ اسلامی کے مصادر سے مکی مسلمانوں کے اعداد و شمار بیان کریں گے اور آخر میں ان کی بنا پر اس دور کی اسلامی تحریک کی کارکردگی اور اثر انگیزی کی تحدید و تعیین کریں گے۔ تاکہ سیرت نبوی کے مکی دور کی تاریخ دعوت و تبلیغ کے اہم ترین باب کا صحیح مطالعہ کیا جا سکے۔ اپنی اور قارئین کی آسانی نیز معلومات کی واضح تنقیح کے لیے ہم اپنا یہ مطالعہ خاندان وار کریں گے۔ اس سے نہ صرف مسلمانوں کی عددی طاقت کا پختہ ثبوت ملے گا بلکہ اسلام کی طرف ہر خاندان قریش اور بطن عرب کا رویہ بھی واضح ہوگا۔

لیکن اصل بحث شروع کرنے سے پہلے آبادی سے متعلق اعداد و شمار کا ایک جدید اصول معلوم کرنا ضروری ہے۔ چونکہ قرون وسطیٰ میں مردم شماری کا طریقہ رائج نہیں تھا اس لیے کسی علاقے یا سلطنت کی آبادی کا تخمینہ پیدائش و وفات کے اعداد و شمار کے حساب سے لگایا جاتا ہے اور اس کو (DEMOGRAPHIC PRINCIPLE) کہا جاتا ہے۔ اس کے اطلاق کا طریقہ یہ ہے کہ بالغ مردوں کی معلوم تعداد کو ۴/۵ (چار اعشاریہ پانچ) سے ضرب کر دیا جاتا ہے[۹]۔ لیکن چونکہ ضرب کا یہ تناسب جدید دور سے متعلق ہے لہٰذا قرون وسطیٰ کی آبادی کا تخمینہ لگانے کے لیے بالغ مردوں کی معلوم تعداد کو ۶-۷ (چھ سات) سے ضرب دینا چاہیے کیونکہ اس زمانے میں تعدد ازدواج اور غلامی کے دو ایسے رواج تھے جن سے آبادی میں بالعموم اور ہر خاندان کی عددی طاقت میں بالخصوص اضافہ ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ آبادی کے تخمینہ کا یہ اصول اس کے اوسط پر مبنی ہے کیونکہ بعض خاندانوں کی افرادی قوت چھ سات سے کم ہوتی ہوگی اور بعضوں کی اس سے کہیں زیادہ۔ اس کمی بیشی میں توازن اوسط کے اصول سے پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک جدید مورخ برکات احمد نے ہجرت نبوی کے وقت مدینہ منورہ کی یہودی آبادی کا تخمینہ اسی اصول کے مطابق لگایا ہے[۱۰]۔ جو بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے اپنے دعوی کے اثبات کے لیے بڑے قوی دلائل دئے ہیں۔ ہمارے مطالعہ سے اس کی مزید تصدیق ہوگی۔

ابن اسحاق نے مکہ مکرمہ میں اسلام قبول کرنے والوں اور مہاجروں کی کئی فہرستیں اور اعداد و شمار

دے ہیں۔ ان میں سے اولین فہرست قدیم ترین مسلمانوں کی ہے جن کی تعداد چار ہے۔ سر دست اس مختلف فیہ مسئلہ سے بحث نہیں کہ حضرات خدیجہ بنت خویلد، زید بن حارثہ، ابوبکر صدیق اور علی بن ابی طالب میں سے سب سے پہلے کون اسلام لایا تھا مگر یہ حقیقت سب کو تسلیم ہے کہ یہی چاروں بزرگ قدیم ترین مسلم تھے[11]۔ ابن اسحاق ہی کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے بعد "تین اشخاص ابوذرؓ، بریدہؓ اور ابوذرؓ کے ایک چچیرے بھائی نے اسلام قبول کیا"[12]۔ سیرت نگار مذکور کی ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی تبلیغ سے متاثر ہو کر حضرات زبیر بن عوامؓ، عثمان بن عفانؓ، طلحہ بن عبید اللہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اسلام قبول کیا[13]۔ اس طرح مذکورہ بالا حضرات خمسہ کا پہلے آٹھ مسلمانوں میں شامل ہونا ایک اور روایت سے بھی واضح ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا دو تین فہرستوں کے بعد ابن اسحاق نے چھیالیس[14] قدیم مسلمانوں کی فہرست دی ہے جن کا تعلق قریش کے مختلف خاندانوں سے ہے[15]۔ مورخ مذکور کا بیان ہے کہ "ان کے بعد عورتوں اور مردوں نے اکا دکا اسلام قبول کرنا شروع کر دیا یہاں تک کہ اس کا چرچا ہونے لگا اور اسلام کی دعوت آشکار ہو گئی"[16]۔ ابن اسحاق نے ان انفرادی طور سے مسلمان ہونے والوں کی نہ تعداد کا حوالہ دیا ہے اور نہ بیشتر حالات میں ان کے ناموں کا۔

یہ عجیب بات ہے کہ کمزور طبقات کے افراد (ضعفاء المسلمین) کے اسلام قبول کرنے کے زمانے کی تعیین کسی سیرت نگار یا مورخ کے یہاں نہیں ملتی اگرچہ ان کے قدیم الاسلام ہونے کا ذکر قریش کی ایذا دہی کے باب میں سب سے پہلے آتا ہے۔ بہر حال ان میں متعدد ناموں کا ذکر مآخذ میں ملتا ہے اور ان کی تعداد کم از کم پندرہ بتائی گئی ہے[16]۔ ۶ھ میں حضرت عمر بن خطاب کے قبول اسلام کے وقت "چالیس سے کچھ زیادہ مرد اور گیارہ مسلمان عورتیں تھیں"[17]۔ یہ واضح رہے کہ یہ تعداد ان مکی مسلمانوں کی معلوم ہوتی ہے جو ہجرت حبشہ کے بعد مکہ مکرمہ میں بچے تھے کیونکہ حضرت عمر روایات کے مطابق پہلی ہجرت حبشہ کے بعد ایمان لائے تھے۔ مآخذ کے مطابق پہلی ہجرت حبشہ میں مکہ کے گیارہ مسلمان مردوں اور چار عورتوں نے راہ خدا میں ترک وطن کیا تھا[18]۔ اور دوسری ہجرت میں جو ایک سال بعد ہوئی تھی ۸۳ یا ۸۶ مکی مسلمانوں نے ہجرت کی تھی[19]۔ ابن اسحاق نے ایک اہم بات یہ کہی ہے کہ مہاجرین حبشہ کی مذکورہ بالا تعداد بالغ مردوں اور عورتوں کی تھی اور ان میں نابالغ بچوں کی تعداد شامل نہیں تھی جو اپنے والدین یا سرپرستوں کے ساتھ ہجرت پر مجبور ہوئے تھے[20]۔ اگرچہ مستشرقین اور بعض جدید مورخین نے پہلی اور دوسری ہجرت حبشہ کی تقسیم کو مسترد کر دیا ہے تاہم ان کو بھی تسلیم ہے کہ حبشہ میں سو سے اوپر

مکی مسلمان پناہ لے چکے تھے اور ان کی خاصی بڑی تعداد جس کی تعیین مشکل ہے کہ مکرمہ میں باقی رہ گئی تھی۔[۲۱] ان میں سے بیشتر وہ لوگ تھے جن کو اپنے قبیلوں کی حمایت و پناہ (جوار) حاصل تھی اور ضعفاء المسلمین تو بیچارے سب کے سب مکہ مکرمہ میں قریش کے فرعونوں کا ظلم و ستم سہنے کے لیے رہ گئے تھے۔[۲۲]

مآخذ میں مہاجرین مدینہ کی بھی کئی فہرستیں ملتی ہیں جن سے مکی مسلمانوں کی تعداد کا اندازہ ہوتا ہے ان فہرستوں میں اوپر کی دونوں فہرستوں کے نام بھی شامل ہیں اس لیے ان کی تعداد کا ذکر یہاں نہیں کیا جارہا ہے۔ لیکن یہاں دو اہم نکات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ ہمارے مآخذ تمام مکی مہاجرین کے اسمائے گرامی نہیں گناتے، دوم یہ کہ متعدد مکی مسلمان اپنی مجبوریوں کے سبب مدت تک ہجرت کی سعادت سے محروم رہے تھے۔[۲۳] لہٰذا مکی مسلمانوں کی مجموعی تعداد کا تخمینہ مشکل ہے۔ البتہ دو ایسی روایات مآخذ میں ملتی ہیں جن سے ان دونوں مکی طبقات کی عددی طاقت کا موٹا سا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ابن اسحاق کے مطابق فتح مکہ کی مہم میں تمام مہاجرین مکہ نے شرکت کی تھی اور ان کی تعداد سات سو مجاہدین بتائی گئی ہے[۲۴] جبکہ صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان مکہ کے ضعفاء المسلمین کی تعداد جنھوں نے مکہ سے بھاگ کر اور صلح کی شرط کے مطابق مدینہ میں پناہ نہ پاکر عیص نامی مقام پر اپنا مرکز قائم کیا تھا تقریباً ستر[۷۰] مذکور ہوئی ہے[۲۵] ظاہر ہے کہ ان دونوں طبقات کی مذکورہ بالا تعداد میں قابل ذکر تعداد میں وہ حضرات بھی شامل رہے ہوں گے جو مدنی زمانہ میں مشرف بہ اسلام ہوئے تھے لیکن یہ بھی ایک اہم حقیقت ہے کہ مکی مسلمانوں کی تعداد غالب اکثریت کی تعریف میں آتی ہے۔ مستشرقین نے مہاجرین کی تعداد کو ایک طرف تو اپنے مخصوص نظریات کے سبب گھٹا کر دکھانے کی کوشش کی ہے اور دوسری طرف ہجرت کے سبب مدینہ منورہ کی معیشت پر بار گراں پڑنے کے ضمن میں ان کی تعداد کو قابل لحاظ اور کثیر قرار دیا ہے۔[۲۶] مونٹگمری واٹ کی مکی مسلمانوں کی فہرست میں جو عہد نبوی کے دونوں ادوار کے کل بالغ مرد مسلمانوں پر مبنی ہے صرف ایک سو اٹھاسی[۱۸۸] نام گنائے گئے ہیں[۲۷] مستشرقین کے نزدیک ان کی کل تعداد سو سوا سو سے متجاوز نہیں تھی[۲۸] جبکہ مسلم مورخین کے نزدیک مہاجرین مکہ کی کل تعداد سیکڑوں سے متجاوز تھی۔[۲۹] اگرچہ تعداد کا تخمینہ عموماً ان کے ہاں بھی نہیں پایا جاتا ہے۔

ذیل میں ہم قریش کے مختلف خاندانوں میں مسلمانوں کی تعداد کا تجزیہ قبیلہ و خاندان وار کر رہے ہیں تاکہ مکی عہد کے مسلمانوں کی تعداد کا صحیح تخمینہ لگایا جائے۔

بنو ہاشم: خاندان رسول

مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خاندان رسالت کئی افراد پر مشتمل تھا۔ رسول اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ آپ کی زوجہ مطہرہ حضرت خدیجہ اور آپ کی چار صاحبزادیاں اس میں شامل تھیں[۹] اگرچہ آپ کی اولاد نرینہ زیادہ دنوں تک زندہ نہیں رہی تھی۔ ان کے علاوہ ابن اسحاق اور دوسرے مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے دو شوہروں عتیق مخزومی اور ابو ہالہ تمیمی حلیف عبدالدار سے حضرت خدیجہ کی بالترتیب ایک لڑکی اور ایک لڑکا حارث بن ابی ہالہ اور ایک لڑکی تھی[۱۰] ان میں حضرت حارث بن ابی ہالہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں شروع میں ہی شہید کر دیے گئے تھے[۱۱] ان کے ایک اور بھائی حضرت طاہر تھے جو بعد میں گو زیر بنے[۱۲] حضرت خدیجہ کی پہلی اولادیں آپ کے دامن تربیت ہی سے وابستہ تھیں۔ اس لحاظ سے خاندان نبوی دس افراد پر مشتمل تھا۔ چونکہ عرب دستور کے مطابق موالی بھی خاندان کے ارکان ہی شمار ہوتے تھے اس لیے آپ کے آزاد کردہ یا غلام موالی کا شمار بھی کرنا چاہیئے۔ ان میں حضرت خدیجہ کے غلام میسرہ[۱۳] کا نام سرفہرست ہے اور دوسرے غلامانِ رسول میں حضرات ابورافع، صالح شقران[۱۴]، ابوکبشہ، انسہ[۱۵] اور رافع یا رویفع[۱۶] کا ذکر ملتا ہے جو سب کے سب مکی دور کے مسلم تھے۔ اس طرح محض خاندان رسول کے مسلمانوں کی تعداد کم از کم پندرہ ہو جاتی ہے۔ امکان ہے کہ بعض اور موالی بھی وابستہ دامانِ دولت رہے ہوں۔ ان میں حضرت زید بن حارثہ کلبی[۱۷] کا اپنا گھرانا بھی تھا جو کم از کم ان کے علاوہ دو مزید افراد یعنی ان کی اہلیہ محترمہ حضرت ام ایمن[۱۸] اور ان کے فرزند حضرت اسامہ بن زید پر مشتمل تھا[۱۹]۔ ان کو شامل کر کے یہ تعداد اٹھارہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ ہمارے مقرر کردہ اصول تخمینہ آبادی کے مطابق تین خاندانوں کی عددی طاقت پر حاوی ہے۔

دوسرے بنو ہاشم کے خاندانوں میں طالبی گھرانے کے کم از کم دو مردوں کا ذکر ملتا ہے یعنی حضرات جعفر بن ابی طالب[۲۰] اور ان کے برادر خورد علی بن ابی طالب[۲۱]۔ ان میں سے اول الذکر کی اہلیہ حضرت اسماء بنتِ عمیس خثعمی بھی مکی مسلمان تھیں اور حبشہ میں ان کے ہاں عبداللہ بن جعفر اور محمد اور عون پیدا ہوئے تھے[۲۲] حضرت علی کو خاندان رسول کا ایک فرد سمجھنا چاہیئے کہ وہ آپ کی کفالت میں تھے۔ حضرت علی کی والدہ ماجدہ حضرت فاطمہ بنت اسد نے بھی مکہ مکرمہ میں ہی کسی وقت غالباً ابوطالب کی وفات کے بعد اسلام قبول کر لیا تھا[۲۳]۔ ایک خاندان حضرت حمزہ بن عبدالمطلب ہاشمی کا تھا۔ ان کے اسلام کا تو ذکر ملتا ہے مگر ان کے اہل و عیال کا ذکر ملتا ہے اور نہ ان کے اسلام کا جبکہ یہ یقینی امر ہے کہ ان کا خاندان تھا اور وہ صاحب عیال بھی تھے۔ کم از کم ان کی ایک باندی کا ذکر بھی ملا ہے۔ تفحص سے ان کے دوسرے متوسلین کا بھی ذکر مل سکتا ہے[۲۴] حضرت عباس بن عبدالمطلب

ہاشمی کے بارے میں اگرچہ یہ ذکر آتا ہے کہ وہ مکی عہد کے قدیم الاسلام شخص تھے اور ان کے خاندان کے افراد نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا مگر یہ روایات مشتبہ ہیں اس لیے ان کو ہم بطور احتیاط مکی مسلمانوں میں شمار نہیں کرتے۔ غالباً انھیں کے مانند دوسرے ہاشمیوں نے بھی مدنی دور میں کسی وقت اسلام قبول کیا تھا۔[۵۵]

اگرچہ حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کی ازواج و اولاد کے اسلام لانے کا ذکر نہیں ملتا تاہم ان کے بعض حلیفوں کے بارے میں صراحت آتی ہے کہ وہ مکی عہد میں اسلام لائے تھے۔ ابن سعد وغیرہ نے ان کے صرف دو افراد حضرات ابو مرثد کناز بن حصین اور ان کے فرزند اکبر مرثد کا ذکر کیا ہے اور انھیں کا ذکر مستشرقین کی فہرست میں ملتا ہے مگر ابن اثیر نے ان کے دو اور افراد انس بن ابی مرثد اور انیس بن ابی مرثد کا بھی ذکر کیا ہے۔ سربراہ خاندان کی عمر بوقت ہجرت مدینہ تقریباً چون سال کی تھی ظاہر ہے کہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد بھی اسلام لائے تھے جن کا ذکر تاریخوں میں نہیں آسکا۔

بنو مطلب

بنو ہاشم کے حلیف و عزیز بنو مطلب میں حضرت عبیدہ بن حارث اور ان کے بھائیوں طفیل حصین اور ایک گمنام بھائی کے قبول اسلام کا ذکر ابن سعد میں ملتا ہے۔ مورخ مذکور کے مطابق حضرت عبیدہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دس سال عمر میں بڑے تھے اور دار ارقم میں قیام نبوی سے قبل اسلام لائے تھے۔ ان کے کم از کم چھ فرزندان گرامی معاویہ، عون، منقذ، حارث، محمد اور ابراہیم تھے اور چار صاحبزادیاں ریطہ، خدیجہ، سخیلہ، اور صفیہ تھیں اور یہ سب کے سب مختلف ماؤں کے بطن سے تھے۔[۵۶] حضرت عبیدہ چونکہ غزوہ بدر ۲ھ میں شہید ہوئے تھے اس لیے یہ ظاہر ہے کہ ان کی تمام اولادیں مکہ مکرمہ میں ہی پیدا ہو چکی تھیں۔ نہ صرف ان کا خاندان جو بارہ چودہ افراد پر مشتمل تھا مسلمان ہو چکا تھا بلکہ ان کے تینوں بھائیوں کے خاندان بھی مکی مسلم تھے۔[۵۷] اگرچہ ماخذ میں ان کے کل افراد کی تعداد کا ذکر نہیں ملتا۔ مونٹگمری واٹ کا خیال ہے کہ حضرت عبیدہ بن حارث کی تمام اولادیں مکی عہد میں نابالغ و کم عمر تھیں[۵۸] لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ صحابی موصوف بوقت ہجرت اکسٹھ سال کے تھے اور مکہ میں متعدد شادیاں کر چکے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کی عمر اور تعدد ازواج کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی اولاد امجاد کی عمریں کافی رہی ہوں۔ بالفرض ان کو کم عمر تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی وہ مسلم آبادی میں اضافہ کا سبب رہے تھے۔

اسی خاندان کا ایک اور گھرانا عباد بن مطلب کا تھا اور اس کے اولین کی مسلم حضرت مسطح بن اثاثہ بن عباد تھے جو حضرت عبیدہ بن حارث مطلبی کے بھتیجے اور حضرت ابوبکر صدیق تیمی کے خالہ زاد بھائی تھے۔ ان کی والدہ حضرت ام مسطح حضرت ابوبکر کی والدہ ام الخیر کی حقیقی بہن تھیں اور سابقین اولین میں شمار ہوتی تھیں ان کے ایک فرزند عباد کا ذکر ضرور ملا ہے مگر ان کے دوسرے فرزندوں، دختروں یا بیویوں کا ذکر نہیں ملتا۔[۵۴] بہرحال یہ گھرانا بھی چار یا پانچ افراد سے زیادہ پر ضرور مشتمل تھا۔

بنو مطلب کا ایک اور گھرانا مخرمہ بن مطلب کا تھا۔ ان کے دو فرزند قیس بن مخرمہ اور صلت بن مخرمہ ابتدائی کی مسلم تھے۔ موخر الذکر کے فرزند جہیم بن صلت اور ان کے دو صاحبزادے حکیم بن جہیم اور عمرو بن جہیم بھی ابتدائی مسلم تھے جو ہجرت کر کے مدینہ جا بسے تھے اور خیبر سے طعمہ پاتے تھے۔ ان کے علاوہ قاسم بن مخرمہ اور صلت بن مخرمہ کے تین اور فرزندوں حکیم بن صلت عمرو بن صلت اور کہیم بن صلت اور قاسم کے فرزند مخرمہ بن قاسم کا ذکر بھی ابتدائی مسلموں میں ملا ہے۔[۵۵] اس طرح کم از کم دس بالغ افراد خاندان کا حوالہ ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کی ازواج و اولاد کی تعداد نے بھی مسلم کی معاشرہ میں اضافہ کیا تھا۔ ان کے علاوہ بنو مطلب کے دو اور گھرانے بنو علقمہ بن مطلب اور ہاشم بن مطلب کے تھے اور ان میں کئی مردوں کے اسلام کا ذکر ملتا ہے اگرچہ ان کے عہد کی تعیین مشکل ہے۔ البتہ یہ امر قطعی ہے کہ بنو مطلب کے کئی گھرانوں کی تین تین نسلیں مسلمان ہو چکی تھیں۔[۵۶] صرف مخرمہ بن مطلب کے تین فرزندوں — قیس، صلت اور قاسم — کے خاندان کی عددی طاقت ۲۱—۱۸ افراد پر مشتمل تھی۔

بنو عبد شمس / بنو امیہ

بطن بنو عبد مناف کے چار خاندانوں — بنو ہاشم، بنو عبد شمس، بنو مطلب اور بنو نوفل — میں عددی طاقت اور دنیاوی جاہ و حشمت کے لحاظ سے بنو عبد شمس بالخصوص اس کا ذیلی خاندان بنو امیہ سب سے اہم تھا۔ اسلام کے حوالے سے عموماً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بنو عبد شمس اور اس کے نمائندہ خاندان بنو امیہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دین کی سب سے زیادہ اور انتہائی حد تک مخالفت کی تھی۔ حالانکہ یہ قطعی غلط ہے۔ دوسرا غلط مگر مقبول عام تاثر یہ بھی ہے کہ اس کے افراد نے سب سے بعد میں اسلام قبول کیا تھا۔[۵۷] بہرکیف مآخذ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کثیر آبادی والے قریشی خانوادے کے متعدد افراد نے مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا

بنو امیہ بن عبد شمس میں سب سے پہلا خاندان جو اسلام سے روشناس ہوا وہ ابو احیحہ سعید بن عاص بن امیہ اکبر بن عبد شمس کا گھرانا تھا جن کے دو افراد حضرات خالد بن سعید اور عمرو بن سعید نے ابتدائی مکی عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا اور ابن اسحاق کے بقول وہ دونوں اپنی بیویوں امینہ بنت خلف خزاعی اور فاطمہ بنت صفوان مدلجی کے ہمراہ ہجرت حبشہ پر مجبور ہوئے تھے۔ جہاں اول الذکر کی دو اولادیں سعید اور امہ پیدا ہوئی تھیں[۵۹] موخر الذکر کے بارے میں مزید تفصیلات نہیں ملتیں اور نہ اس خاندان کے دوسرے مکی مسلمانوں کا ذکر آتا ہے۔ البتہ ان کے ایک مولیٰ حضرت صبیح بدری صحابی تھے اور مکہ میں اسلام لائے تھے[۶۰]

مکی عہد کے اولین اموی مسلمانوں میں حضرت عثمان بن عفان ایک ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ ان کا تعلق امیہ اکبر کے فرزند ابوالعاص کے گھرانے سے تھا۔ وہ مآخذ کی صراحت کے مطابق پہلے آٹھ مسلمانوں میں شامل تھے اور اپنے چچا حکم بن ابی العاص کے ہاتھوں ستائے جانے کے سبب اپنی زوجہ محترمہ حضرت رقیہ بنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ حبشہ ہجرت کر گئے تھے مکہ میں ان کے ایک فرزند عبداللہ پیدا ہوئے اور انھوں نے ہجرت مدینہ کے بعد ۴ھ میں چھ سال کی عمر میں وفات پائی۔ حضرت عثمان اپنی اہلیہ محترمہ کے ساتھ واپس مکہ آ گئے تھے اور بعد میں مدینہ منورہ ہجرت کی تھی[۶۱] حضرت عثمان کے دوسرے بھائی بہنوں اور عزیزوں کے قبول اسلام کے بارے میں مآخذ خاموش ہیں البتہ ان کی والدہ ماجدہ حضرت اروی بنت کریز کے بارے میں یہ تصریح ملتی ہے کہ وہ ابتدائی مکی مسلم تھیں[۶۲] حضرت رقیہ کے علاوہ حضرت عثمان کی مزید سات ازواج او ایک ام ولد کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں سے حضرت رملہ بنت شیبہ بن ربیعہ کو زبیری نے ابتدائی مکی، مسلم اور مہاجر مدینہ بتایا ہے[۶۳]

بنو ربیعہ بن عبد شمس میں سب سے پہلے اسلام لانے کا شرف حاصل کرنے والے حضرت ابو حذیفہ تھے جو مکہ کے صف اول کے سردار عتبہ بن ربیعہ کے فرزند تھے۔ ان کی عم زاد بہن کے اسلام کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ وہ اپنی اہلیہ محترمہ حضرت سہلہ بنت سہیل عامری کے ساتھ حبشہ ہجرت کر گئے تھے مگر بعد میں مکہ واپس آ گئے تھے اور وہاں سے مدینہ ہجرت کی تھی۔ وہ بدری صحابی تھے۔ ان کا ایک لڑکا محمد حبشہ میں تولد ہوا تھا[۶۴] اگرچہ ان کی کئی ازواج و اولاد کا ذکر مآخذ میں آیا ہے مگر ان میں سے کسی کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ مکی عہد کے مسلم تھے یا مدنی عہد کے۔ لیکن اس امکان سے یکسر انکار کرنا بھی مشکل ہے کہ ان میں کوئی ایک مکی عہد کے مسلمان رہے ہوں۔ البتہ

ن کے موالی حضرت سالم جو مولی ابی حذیفہ کے نام سے ہی معروف ہیں مکی عہد کے ابتدائی مسلم تھے۔
ن کے بعض دوسرے خاندان والوں کا ذکر ملتا ہے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ مکی عہد کے مسلم تھے یا نہیں۔[۲۰]

ماخذ کا اصرار ہے کہ بنو حرب بن امیہ اکبر کے خاندان کے کسی فرد نے مکی عہد میں اسلام قبول نہیں یا تھا تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ خاندان سفیانی کی ایک خاتون حضرت ام حبیبہ (رملہ) بنت ابی سفیان نے اپنے شوہر عبیداللہ بن جحش (بنو غنم بن دودان) کے ساتھ ابتداہی میں اسلام قبول کیا تھا اور حبشہ برت کی تھی جہاں ان کے شوہر تو عیسائی ہوگئے تھے مگر وہ اسلام پر ثابت قدم رہیں[۲۱] اور بالآخر اسی بات قدمی کے سبب وہ ۷ھ/۶۲۹ء میں ام المومنین بن کر مدینہ واپس آئیں۔ پہلے شوہر سے ان کی ایک ساحبزادی حضرت حبیبہ تھیں جو حبشہ میں پیدا ہوئی تھیں اور بعد میں وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے یر تربیت آئیں۔[۲۲]

اگرچہ خاندان بنو حرب کے اور کسی فرد کے مکہ میں اسلام قبول کرنے کا ذکر نہیں ملتا تاہم یہ بڑی جیب حقیقت ہے کہ ان کے بنو اسد/خزیمہ کے حلیف بنو غنم بن دودان کے تمام مرد و زن اور بچے بتداہی میں مسلمان ہوگئے تھے۔ عموماً ایسا نہیں ہوتا تھا کیونکہ سرپرست خاندان کے ساتھ اتحاد و حلف ی بنا پر حلفاء اور موالی بھی انھیں جیسا طرز عمل اپناتے تھے۔ لیکن اسلام کے معاملہ میں قبائلی اتحاد اور عصبیت وغیرہ کے عوامل بھی بے اثر ثابت ہوئے تھے۔ ابن اسحاق اور ابن سعد نے اس اموی حلیف خاندان کے تیئس[۲۳] مردوں کے نام گنوائے ہیں جو یہ ہیں:

(۱) عبداللہ بن جحش بن رئاب (۲) ان کے بھائی ابو احمد (۳) عبداللہ کے فرزند محمد (۴) عکاشہ بن محصن (۵) شجاع بن وہب (۶) ان کے بھائی عقبہ (۷) اربد بن حمیرہ (۸) منقذ بن نباتہ (۹) سعید بن رقیش (۱۰-۱۱) ان کے دو بھائی یزید اور عبدالرحمٰن (۱۲) محرز بن نضلہ (۱۳) قیس بن جابر (۱۴) عمرو بن محصن (۱۵) مالک بن عمرو (۱۶) صفوان بن عمرو (۱۷) ثقف بن عمرو (۱۸) ربیعہ بن اکثم (۱۹) زبیر بن عبید (۲۰) تمام بن عبیدہ (۲۱) سخرہ بن عبیدہ (۲۲) ابو سنان بن محصن (۲۳) سنان بن ابی سنان۔

ابن اسحاق نے ان کی ابتدائی مسلم عورتوں میں صرف آٹھ نام گنائے ہیں جو یہ ہیں: (۱) زینب بنت جحش (۲) ان کی بہن ام حبیب (۳) جذامہ بنت جندل (۴) ام قیس بنت محصن (۵) ام حبیب بنت ثمامہ (۶) آمنہ بنت رقیش (۷) صخرہ بنت تمیم اور (۸) حمنہ بنت جحش۔[۲۴] اس طرح بنو غنم بن دودان کے کل ابتدائی مسلمانوں کی تعداد صرف اکتیس[۲۵] بنتی ہے لیکن ابن اسحاق کے ایک

بیان سے ان کے کل مسلم بالغ افراد کی تعداد چالیس معلوم ہوتی ہے۔ ابن اسحاق نے صراحت کی ہے کہ ان کے مسلم بچوں کی تعداد اس میں شامل نہیں تھی۔[۶۹]

اوپر کی تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے متعدد افراد کسی ایک خاندان کے ارکان تھے لیکن ایک دوسری حقیقت یہ بھی عیاں ہوتی ہے کہ ان میں سب کے اپنے خاندان تھے جو مرد و زن یا اولادوں پر مشتمل تھے۔ طبقات ابن سعد اور بعض دوسرے ماخذ بالخصوص انساب کی کتابوں میں ان کا ذکر ملتا ہے۔[۷۰] لیکن ان کے الگ الگ تذکرہ سے اطناب کا خدشہ ہے اس لیے اس کو نظرانداز کیا جاتا ہے۔ تخمینۂ آبادی کے اصول کے مطابق اگر صرف تیس مردوں کا عدد قبول کرلیا جائے جو ابن اسحاق نے بیان کیا ہے تو اس اسدی خاندان کے کل افراد کی تعداد ۱۳۸ - ۱۶۱ کے درمیان کہیں رہی ہوگی۔ بنوغنم بن دودان کی نفری طاقت کا یہ کم سے کم تخمینہ ہے ورنہ اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی کیونکہ بنوامیہ کے یہ اسدی حلیف اپنی سماجی اور اقتصادی مضبوطی کی وجہ سے مکی سماج میں بڑی حیثیت کے مالک تھے اس لیے ان کی ازواج و اولاد اور موالی و غلاموں کی تعداد بھی خاصی رہی ہوگی جو ہمارے اس تخمینہ میں کلی طور سے شامل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت عبداللہ بن جحش وغیرہ کی والدہ ماجدہ حضرت امیمہ بنت عبدالمطلب ہاشمی کا ذکر اس ضمن میں ہمارے ماخذ نے نہیں کیا ہے حالانکہ وہ ابتدائی مکی عہد کی مسلم تھیں۔[۷۱]

بنوعبدشمس / بنوامیہ کے ایک اور حلیف حضرت معیقیب بن ابی فاطمہ دوسی تھے جو بیشتر مستند مورخین کے مطابق قدیم مکی مسلم تھے اور مہاجر حبشہ بھی۔ مگر بعض روایات کے مطابق وہ مکہ کے قریش کے ظلم و ستم سے بچنے کے لیے اپنے قبیلہ میں واپس چلے گئے تھے اور وہاں تبلیغ دین کا فریضہ انجام دیتے رہے تھے۔[۷۲] تاریخی شواہد اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ بنوعبدشمس اور بنوامیہ کے حلفاء کی تعداد کافی تھی لیکن ان کے مکی عہد میں اسلام قبول کرنے کی مزید صریح شہادت نہیں ملتی۔

بنوعبدشمس کے دوسرے خاندانوں — بنوابی عمرو بن امیہ، بنوابوالعیص اور بنوعبدالعزیٰ بن عبدشمس وغیرہ — کے افراد و طبقات کے مکی عہد میں مشرف بہ اسلام ہونے کا مزید تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ موخرالذکر خاندان کے ابوالعاص بن ربیع کی اہلیہ حضرت زینب جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر تھیں اور ان کی صاحبزادی حضرت امامہ بنت ابوالعاص مکی عہد کی مسلمان تھیں۔[۷۳] بہرحال اس امکان سے قطعی طور سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بنوامیہ کے مختلف گھرانوں میں مکی عہد کے مسلم

رہے ہوں جن کا ذکر عہد عباسی میں اموی دشمن رجحانات کے حامل مورخین کی کتابوں میں بار نہ پا سکا ہو ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وفات نبوی کے صرف نصف صدی بعد محض مدینہ منورہ میں امویوں کی عددی طاقت ایک ہزار افراد سے متجاوز تھی[۵۴] ظاہر ہے کہ اس عہد میں اموی آبادی مدینہ کے علاوہ، مکہ مکرمہ، دمشق و شام اور دوسرے اسلامی مراکز و اعمال میں بھی کم یا زیادہ تھی۔ اس سے ایک موٹا سا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ عہد نبوی میں مکہ مکرمہ میں ان کی تعداد کتنی رہی ہوگی۔

بنو نوفل

جس طرح بنو ہاشم و بنو مطلب میں قبائلی و خاندانی یگانگت بتائی جاتی ہے اسی طرح بنو عبد مناف کے باقی دو گھرانوں بنو عبد شمس و بنو نوفل کو ایک دوسرے کا اتحادی قرار دیا جاتا ہے[۵۵] اسلامی مورخین نے دین و مذہب کے حوالے سے اس یگانگت کا مطالعہ کیا ہے اور جدید مورخین اور مستشرقین نے سماجی، سیاسی اور اقتصادی گروہ بندیوں کے حوالے سے۔ مگر یہ دل چسپ و عجیب واقعہ ہے کہ بنو عبد مناف کے بطن کے باقی تین گھرانوں کے متعدد یا بعض افراد کے عہد مکی میں اسلام قبول کرنے کی شہادت ملتی ہے لیکن بنو نوفل کے کسی مکی مسلم کا ذکر نہیں آتا۔ ان کے تمام افراد یا سارے گھرانے کے فتح مکہ میں اسلام لانے کی صراحت ملتی ہے۔ البتہ ان کے ایک حلیف حضرت عتبہ بن غزوان مازنی اور حلیف مذکور کے مولیٰ حضرت خباب بن ارت تمیمی کے بارے میں یہ حتمی صراحت ملتی ہے کہ وہ ابتدائی مکی عہد میں مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ یہ دونوں حلیف و مولیٰ مہاجر حبشہ بھی تھے اور بدری صحابی بھی۔ لیکن بعض روایات نے مولیٰ کو صحابہ کرام کے ان دونوں طبقات میں نہیں شمار کیا ہے[۵۶]

مکہ میں اسلام یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بنو نوفل کے رویہ کا حوالہ ایک روایت میں ملتا ہے جو مورخین کے نزدیک تاریخ کا مسلمہ واقعہ ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سفر طائف کے بعد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھرانے بنو ہاشم کی حمایت سے محروم کر دیے گئے تھے تو اسی خانوادۂ بنی عبد مناف نے آپ کو جوار (پناہ/حمایت) دی تھی اور آپ باقی مکی حیات طیبہ کے دوران بنو نوفل کے سردار مطعم بن عدی بن نوفل اور ان کے فرزندوں کی حمایت و حفاظت میں تا ہجرت مدینہ مکہ میں مقیم رہے تھے۔ اس احسان و حسن عمل کو آپ نے ہمیشہ یاد رکھا تھا[۵۷] لہٰذا مکی عہد میں ان کے بعض افراد کے قبول اسلام کے امکان کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

بنو مخزوم

مکی سماج میں اگر کوئی خاندان بنو عبد مناف کا مد مقابل تھا تو وہ بنو مخزوم تھے۔[15] لیکن اسلام کے باب میں ان کا رویہ دوسرے قریشی قبائل سے علٰحدہ نہیں تھا۔ ان میں اسلام کے نام لیوا بھی تھے اور مخالف بھی۔ اسلام کا سب سے بڑا دشمن ابوجہل عمرو بن ہشام اسی خانوادہ کا شیخ وقت تھا مگر اسلام کی کارفرمائی اور اثر انگیزی کا یہ تاریخی واقعہ ہے کہ اس کے ماں جائے حضرت عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی ابتدائی مکی مسلمانوں میں تھے۔[16] اور کچھ مدت کے بعد اس دشمن دین کے حقیقی بھائی حضرت سلمہ بن ہشام نے اسلام قبول کر لیا تھا۔ ہجرت حبشہ کی تھی اور پھر واپس آ کر مکہ میں جنگ خندق تک قید و بند کی صعوبت اٹھائی تھی۔[17] ان کے سوا دوسرا مخزومی خاندان حضرت ابوسلمہ بن عبد الاسد کا تھا جو ان کی اہلیہ محترمہ اور ان کے متعدد فرزندوں اور دختروں پر مشتمل تھا۔ ان میں سے صرف حضرت سلمہ کا ذکر ماخذ میں صراحت کے ساتھ آتا ہے باقی کے بارے میں معلومات صرف انساب و طبقات کی کتابوں سے ملتی ہیں۔ ان کے مطابق حضرت سلمہ کی شادی مدنی عہد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ بن عبد المطلب کی ایک دختر سے کی تھی۔ ان کے علاوہ حضرت عمر بن ابی سلمہ اور حضرت دُرّہ اور حضرت زینب دو صاحبزادیاں بھی تھیں۔ حضرت ام سلمہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شادی کے بعد یہ تمام اولادیں دامانِ تربیت رسالت میں آ گئی تھیں۔ اس طرح یہ خاندان کم از کم چھ افراد پر مشتمل تھا اور غالباً یہ سب مکی عہد کے مسلم تھے کیونکہ سربراہِ خاندان کا ہجرت کے بعد جلد ہی انتقال ہو گیا تھا۔[18]

ایک اور مخزومی خاندان جو ابتدا ہی میں اسلام سے روشناس ہوا تھا حضرت ارقم بن ارقم مخزومی کا تھا۔ عام طور سے ان کو مکی عہد میں کم عمر بتایا جاتا ہے لیکن اس حقیقت کے بعد کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تحریک کی ابتدا میں اپنا گھر بطور مرکزِ اسلام پیش کیا تھا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف کافی عمر کے تھے بلکہ خاصے اثر و رسوخ کے مالک تھے جس کے سبب انہوں نے ابوجہل کی مخالفت مول لینے کی جرات بھی کی تھی۔[19]

دوسرے مخزومی مسلم گھرانوں میں حضرات شماس (عثمان) بن عثمان بن شرید، ہبار بن سفیان بن عبد الاسد اور ان کے برادر حقیقی عبد اللہ ہاشم / ہشام بن ابی حذیفہ بن مغیرہ، عمر بن سفیان اور اور عبید اللہ بن سفیان اور موخر الذکر کے متعدد بھائیوں اور عزیزوں کے نام ملتے ہیں۔ یہ تمام مسلمان

مہاجرین حبشہ اور بعد میں مہاجرین مدینہ میں شامل تھے[۹۳]

بنو مخزوم کا بطن کافی بڑا تھا لہٰذا ان کے موالی اور حلفا بھی بہت رہے ہوں گے لیکن ان میں سے صرف چند خاندانوں اور افراد کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں ایک خاندان حضرت عمار بن یاسر عنسی کا تھا جو ان کے والدین حضرت یاسر اور حضرت سمیہ اور کم از کم ایک بھائی عبداللہ پر مشتمل تھا[۹۴]۔ قیاس ہے کہ ان میں اور افراد بھی مکی مسلم رہے ہوں گے۔ ان کے علاوہ حضرت معتب بن عوف خزاعی اور دو گمنام حلیف بھی مکی عہد کے مسلم تھے[۹۵]۔ یہ نتیجہ نکالنا قطعی صحیح ہے کہ ان کے اور بھی حلیف اور موالی اس عہد میں اسلام لائے تھے۔

بنو تیم

حضرت ابوبکر صدیق کے خاندان میں سب سے اہم مکی مسلم گھرانا خود ان کا اپنا تھا جو لگ بھگ دس گیارہ افراد پر مشتمل تھا۔ ان میں سربراہِ خاندان کے علاوہ ان کی دو دختران گرامی حضرت اسماء اور حضرت عائشہ کا قبول اسلام تو مشہور ہے مگر ان کی اہلیہ حضرت ام رومان ایک کتخدا بہن ام کلثوم، ایک کتخدا فرزند عبداللہ اور ان کی اہلیہ عاتکہ بنت زید عدوی اور ایک ناکتخدا اور نامعلوم دختر اور والدہ محترمہ ام الخیر کے قبول اسلام کا تذکرہ سیرت و تاریخ کے مآخذ میں عام طور سے نہیں پایا جاتا۔ موخر الذکر خاتون اپنے کافر شوہر ابو قحافہ کی خدمت مکی عہد میں کرتی رہی تھیں اور ہجرت کے وقت حضرت ابوبکر صدیق کی ایک کمسن بچی ان کی دیکھ بھال کے لیے چھوڑ دی گئی تھی[۹۶]۔ خاندان صدیقی کے ایک حلیف حضرت صہیب بن سنان نمری قاسطی اور ایک مولیٰ حضرت عامر بن فہیرہ بھی قدیم الاسلام تھے اور غالباً ان کے اپنے خاندان بھی تھے[۹۷]

بنو تیم کا دوسرا مسلم مکی گھرانا حضرت طلحہ بن عبیداللہ تیمی کا تھا جو حضرت ابوبکر صدیق کے بہنوئی تھے کہ ان سے کم معروف حضرت ام کلثوم بنت ابو قحافہ منسوب تھیں۔ ان کا خاندان متعدد افراد پر مشتمل تھا اور وہ سب کے سب مکی مسلمان اور مہاجرین مدینہ تھے جن میں ان کی والدہ ماجدہ بھی شامل تھیں۔ زبیری نے ان کے کم از کم نو فرزندوں اور متعدد دختروں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے دو بھائی مالک اور عثمان بھی تھے لیکن واضح شہادت کی غیر موجودگی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ ان میں سے کتنے مکی تھے اور کتنے مدنی[۹۸]

ایک اور مکی مسلم گھرانا حضرت حارث بن خالد تیمی کا تھا جس میں ان کی صرف اہلیہ حضرت ریطہ

بنت حارثہ کا ذکر ملتا ہے۔ ایک اور فرد حضرت عمرو بن عثمان تیمی تھے۔ یہ سب مہاجرین حبشہ میں شامل تھے۔ حبشہ میں حارث تیمی کے ایک فرزند موسیٰ اور تین صاحبزادیاں عائشہ زینب اور فاطمہ پیدا ہوئی تھیں۔ بعد میں یہ سب مہاجرین مدینہ میں شامل ہوئے تھے[۸۹]

اس طرح کم از کم چھ خاندان بنو تیم میں مکی عہد میں مسلمان ہوئے تھے۔ یہ قطعی ہے کہ ان کے علاوہ بھی اس قریشی بطن میں مسلمان رہے ہوں گے۔ مگر ان کا ذکر نہیں ملتا یہی حال ان کے موالی اور حلفا کا ہے بہرحال کم از کم اس خاندان میں تین ساڑھے تین درجن مکی مسلمان تھے۔ مزید تحقیق سے ان کی تعداد میں مزید اضافہ ممکن ہے مگر کمی کا امکان نہیں۔

بنو عدی

اگرچہ بنو تیم کی مانند بنو عدی کا خاندان بھی قریشی اشرافیہ اور مکی معاشرہ میں صفِ دوم کا شمار ہوتا تھا تاہم اسلام قبول کرنے کے معاملہ میں اس کا شمار صفِ اول کے خاندانوں اور گروہوں میں ہونا چاہیئے۔ ان کا سب سے قدیم مکی مسلم گھرانا حضرت سعید بن زید عدوی کا تھا جو ان کی اہلیہ پر مشتمل تھا جو حضرت عمر فاروق کی بہن تھیں۔ حضرت سعید کی ایک بہن حضرت عاتکہ بھی قدیم مکی مسلم تھیں اور حضرت ابوبکر صدیق کے فرزند اصغر حضرت عبداللہ کو بیاہی تھیں۔ یہ دونوں مہاجرین مدینہ میں شامل تھے۔ اس خاندان کے دوسرے افراد بالخصوص ان کے بھائیوں اور صاحبزادوں کے قبول اسلام کے عہد پر ہمارے آخذ عموماً کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم احناف کا یہ پورا خاندان مسلمان ہو گیا تھا۔[۹۰]

بنو عدی کا دوسرا گھرانا حضرت نُعیم بن عبداللہ النحام کا تھا جو ابتداء ہی میں اسلام لایا تھا۔ وہ بہت مالدار، بااثر اور مقبول شخص تھے ان کے خاندان ومتوسلین کی تعداد کا اندازہ اس روایت سے کیا جا سکتا ہے کہ صلح حدیبیہ کے زمانے میں جب انھوں نے ہجرت کی تھی تو ان کے خاندان کے کل چھوٹے بڑے افراد چالیس تھے جو ان کے ساتھ نقل مکانی کر کے مدینہ گئے تھے۔ ان میں سے حضرت ابراہیم بن نعیم، ان کی زوجہ حضرت زینب بنت حنظلہ اور موخر الذکر کی ایک پھوپھی حضرت جرباء بنت مسامہ اور حضرت نعیم کی ایک دختر امہ کا شمار مکی مسلمانوں میں کیا گیا ہے۔[۹۱]

ایک اور مکی مسلمان تھے حضرت سلیمان بن ابی خثیمہ عدوی تھے اور ان کی والدہ حضرت شفاء بنت عبداللہ بن عبد شمس دوسری مکی مسلم تھیں۔ ان کے شوہر ابو خثیمہ کا مکہ میں انتقال ہو چکا تھا۔ ان دونوں

مکی مسلمانوں نے بعد میں مدینہ ہجرت کی تھی۔[۹۲]

ان کے علاوہ دوسرے مکی مسلمانوں میں خاندان بنو عدی کے متعدد گھرانوں کے بہت سے افراد شامل تھے جن میں حضرات معمر بن عبداللہ، عدی بن نضلہ اور ان کے فرزند نعمان بن عدی، عروہ بن ابی اثاثہ، مسعود بن سوید، عبداللہ بن سراقہ اور ان کے بھائی عمرو اور حضرت خارجہ بن حذافہ ممتاز تھے۔ حضرت ارنب بنت عفیف جیسی بعض خواتین کا بھی ابتدائی مکی مسلمانوں میں شمار ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مسلمانوں کے علاوہ بعض اور مردوں اور عورتوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔[۹۳]

لیکن بنو عدی کا سب سے اہم اور دور رس نتائج کا حامل قبولِ اسلام حضرت عمر فاروق کا تھا۔ ان کا اور ان کے بھائی حضرت زید بن خطاب کا پورا گھرانا مکہ ہی میں اسلام قبول کر چکا تھا۔ حضرت عمر کے خاندان میں ان کے فرزند حضرت عبداللہ، ان کی دختر نیک اختر حضرت حفصہ اور ان کی اہلیہ محترمہ حضرت زینب بنت مظعون جمحی جو خاندان بنو جمح کے ابتدائی اور عظیم مسلم حضرت عثمان بن مظعون کی حقیقی بہن تھیں، کے قبول اسلام کا سراغ تو قطعی ہے۔ حضرت عمر کے متعدد فرزندان گرامی تھے ان میں حضرات عبدالرحمٰن اکبر، زید، عاصم اور عبیداللہ بھی تھے اور ان میں سے بیشتر عہد نبوی کے مسلم تھے۔[۹۴] حضرت زید بن خطاب، ان کی اہلیہ اور کم از کم ایک فرزند مکی مسلم تھے۔[۹۵] امکان ہے کہ ان دونوں عدوی خانوادوں کے اور افراد بھی مکی مسلمانوں میں شامل رہے ہوں۔ اس قیاس کی تائید اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب کے ایک غلام حضرت مہجع نہ صرف قدیم مکی مسلم اور مہاجر مدینہ تھے بلکہ اولین شہید بدر بھی تھے۔[۹۶] چونکہ حضرت عمر مکہ کے مسلمانوں میں مالدار ترین اور عظیم ترین شیوخ میں تھے اس لیے ان کے اور موالی اور غلاموں کے امکان کو خارج از حقیقت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حضرت زنیرہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حضرت عمر کے گھرانے کی کنیز تھیں۔ ان کے سوا دوسری کنیز حضرت لبنیہ تھیں جو غالباً اسی خاندان سے وابستہ تھیں اور ان دونوں نے حضرت عمر کے قبول اسلام سے قبل اسلام لانے کے سبب ان کے ہاتھوں بہت مار کھائی تھی۔[۹۷] اس طرح بنو عدی کے صرف یہ دونوں گھرانے تیرہ چودہ افراد پر مشتمل تھے۔

بنو عدی کے حلفا میں بنو بکیر بن کنانہ کا خاندان کافی بڑا تھا۔ ان میں چار بھائیوں — حضرات عامر، خالد، عاقل اور ایاس — کے عہد مکی میں قبول اسلام کا واضح ذکر ماخذ میں ملتا ہے۔ یہ صریحی بات ہے کہ اس حلیف خاندان میں مرد و زن پر مشتمل دوسرے متعدد افراد بھی تھے۔ ابن سعد کی روایت ہے کہ ان چاروں بھائیوں نے دار ارقم میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک

پر سب سے پہلے بیعت کی تھی اور پھر مکہ سے جب مدینہ ہجرت کی تھی تو اپنے تمام مردوں اور عورتوں کو ساتھ لے گئے تھے اور چونکہ ان کے گھروں میں کوئی نہیں بچ رہا تھا اس لیے وہ مقفل کر دئے گئے تھے حیرت کی بات ہے کہ ان چاروں کی ازواج و اولاد، موالی اور غلاموں کا کوئی تذکرہ ابن سعد وغیرہ نے نہیں کیا ہے۔ البتہ ان میں سے عاقل اور خالد کی عمریں بوقت ہجرت تیس [۳۴] اور تیس [۳۰] سال ہونے کا حوالہ دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایاس اور عامر ان سے دو دو برس چھوٹے تھے۔ اس لیے اس عمر کے لوگوں کی ازواج و اولاد ہونا لازمی امر ہے۔[۹۸]

اس قریشی خانوادہ کے دوسرے حلفا میں حضرات واقد بن عبداللہ تمیمی، خولی بن ابی خولی اور ان کے بھائی مالک بن ابی خولی، عامر بن ربیعہ عنزی اور ان کی اہلیہ محترمہ حضرت لیلیٰ بنت ابی حثمہ کے قبول اسلام اور ہجرت مدینہ کا صریح ذکر ماخذ میں آیا ہے۔ اگرچہ حضرت واقد کے بارے میں ابن سعد نے کہا ہے کہ ان کی وفات کے بعد ان کی نسل نہیں چلی تاہم ان کی زندگی میں ان کے متعلقین کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔[۹۹] حضرت خولی کے بارے میں ابن سعد ہی کی مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم ایک ورنہ دو بھائی ہلال بن ابی خولی اور عبداللہ اور ان کے ایک گمنام فرزند بھی تھے جو راویوں کے اختلاف کے مطابق غزوہ بدر میں شریک ہوئے تھے۔ ان چار خاندانوں میں آٹھ مردوں کا ذکر تو صراحت سے ملتا ہے ظاہر ہے کہ ان میں اور بھی افراد خصوصاً عورتیں اور بچے بھی رہے ہوں گے۔[۱۰۰] قرینہ یہی ہے کہ بنو عدی کے حلیفوں کی تعداد خاصی وقیع تھی (دوسری قسط اگلے شمارہ میں)

تعلیقات و حواشی

۱؎ ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، انگریزی ترجمہ الفریڈ گیوم، لندن ۱۹۵۵ء ص ۱۱۵-۱۱۱؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک قاہرہ ۱۹۶۱ء دوم ص ۳۰۹-۱؛ بلاذری، انساب الاشراف، قاہرہ ۱۹۵۹ء، اول ص ۱۱۲-۱۲؛ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، سیرۃ النبی، دارالفکر قاہرہ ۱۹۳۸ء، اول ص ۲۷۲-۶۴ وغیرہ۔

۲؎ ابن اسحاق، ص ۱۱۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ۔ بیروت ۱۹۵۶ء، سوم ص ۵۵، ص ۱۰۲، ص ۱۲۴، ص ۱۳۴، ص ۲۱۵

۳؎ ابن اسحاق، اردو ترجمہ نورالنبی، نقوش رسول نمبر ۱۱ جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۱۸۶-۸؛ انگریزی ترجمہ ص ۱۴۶

۴؎ ایضاً ص ۲۳۹-۴۳؛ انگریزی ترجمہ ص ۱۴۷ ۵؎ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص ۲۱۴-۵ وغیرہ

۶؎ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص ۱۴۴-۵

۷؎ لیون کیتانی (Leon Caetani) ANNALI DELL' ISLAM، میلان ۱۹۰۵ء جلد اول ص ۵۱۵-۷ وغیرہ بحوالہ مونٹگمری واٹ ص ۱۷۰

۸ه مونٹگمری واٹ *Muhammad At Mecca*، آکسفورڈ ۱۹۵۳ء، ص۷۹-۱۸۱

۹ه ڈبلو ایچ مورلینڈ، *India at the Death of Akbar*، لندن ۱۹۲۰ء، ص۲۲-۹ میں ہندوستان کی کل آبادی کے تخمینہ کے لیے سب سے پہلے یہ اصول وضع کیا جسے بعد میں مورخین نے قبول یا مسترد کیا۔ بحث کے لیے ملاحظہ ہو *Cambridge Economic History of India* مرتبہ بین رائے چودھری اور عرفان حبیب، اور یبنٹ لانگ مین، دہلی ۱۹۸۴ء جلد اول، باب ششم بر آبادی ص۱۶۳-۱۷۱

۱۰ه برکات احمد، *Muhammad and the Jews* نئی دہلی ۱۹۷۹ء، ص۲۴

۱۱ه ملاحظہ ہو حاشیہ ۱۔ ابن اسحاق اور ابن ہشام نے حضرت علی بن ابی طالب کو اولین مسلم قرار دیا ہے، جو آج مورخین کو تسلیم نہیں ہے۔ مآخذ کے مطابق حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا اولین مسلم تھیں۔

۱۲ه ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۱۴۴   ۱۳ه ملاحظہ ہو حاشیہ ۲۔ ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص۲۶۶-۹

۱۴ه ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص۱۱۶-۷، ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص۲۶۹-۷۲

۱۵ه ایضاً ص۱۱۷ ؛ ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص۲۷۲ میں یہ واضح بیان ملتا ہے۔ جس کی تائید بعض دوسرے مصادر سے بھی ہوتی ہے۔   ۱۶ه ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص۱۴۳-۵

۱۷ه ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص۱۵۵-۹، ابن سعد، سوم ص۲۶۹۔ موخر الذکر نے اپنی ایک روایت میں چالیس پینتالیس کی تعداد بتائی ہے اور دوسری روایت میں پینتالیس مردوں اور گیارہ عورتوں کی تصریح کی ہے۔

۱۸ه ابن اسحاق، ص۱۴۶   ۱۹ه ابن اسحاق، ص۱۴۷، ۱۸۰   ۲۰ه ایضاً

۲۱ه مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ، ص۱۱۰-۱۱

۲۲ه ابن اسحاق، ص۱۴۴-۵ اور ص۱۶۱-۷۔ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، ص۲۳۶

۲۳ه مثلاً حضرت عبداللہ النحام عدوی، عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی، سلمہ بن ہشام مخزومی، ابوجندل وغیرہ، ملاحظہ ہو ابن سعد، چہارم ص۱۳۰، ص۲۱۳ وغیرہ

۲۴ه ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص۵۰۵ اور ص۵۵۷ ؛ نیز ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت نقوش رسول نمبر پنجم ص۳۴۴ اور دوازدہم ص۱۸۴ حاشیہ ۳۶۴

۲۵ه ابن اسحاق انگریزی ترجمہ ص۵۰۷ ؛ واقدی، کتاب المغازی، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص۶۲۴-۹ اور طبری، تاریخ دوم ص۶۳۸-۹ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، نقوش رسول نمبر جلد دوازدہم ص۱۳۲-۳، حاشیہ ۲۷۲

۲۶ه مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا، ص۱۵۰   ۲۷ه ایضاً ص۱۴۱-۷   ۲۸ه ایضاً ص۱۵۰ وغیرہ

۲۹ه محمد حمید اللہ، محمد رسول اللہ، اردو ترجمہ نذیر حق، نقوش رسول نمبر دوم لاہور ۱۹۸۲ء، ص۵۰۱

۳۰؎ عرب خاندانی نظام کے مطابق ناکتخدا بیٹی باپ کے خاندان کی اور کتخدا شوہر کے خاندان کی فرد شمار ہوتی تھی۔ اگرچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیوں کی شادی کے بارے میں ماخذ میں یہ روایات ملتی ہیں کہ ان میں سے کم از کم تین کی شادی (یا نکاح) قبل بعثت ہوگیا تھا مگر یہ روایات زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتیں۔ لیکن اگر ان کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی مکی مسلمانوں کی عددی قوت سے متعلق اعداد و شمار میں فرق نہیں پڑتا کہ وہ خاندان رسالت کے افراد و ارکان نہ سہی مگر مسلم تو تھیں۔ پھر یہ حقیقت بھی ہے کہ حضرت زینب کے سوا باقی صاحبزادیاں اپنی دوسری / پہلی شادی تک آپ کے خاندان کے ارکان میں شمار ہوتی تھیں۔ مثلاً حضرت فاطمہ پورے مکی عہد میں اپنے والد ماجد کے گھرانے میں رہیں۔ جبکہ حضرت رقیہ اور حضرت ام کلثوم ابولہب کے فرزندوں سے منسوب ہونے کے بعد بھی میکہ میں رہی تھیں کہ ان کی رخصتی نہیں ہوئی تھی۔ البتہ حضرت عثمان سے شادی کے بعد حضرت رقیہ اپنی سسرال چلی گئی تھیں۔ ملاحظہ ہو بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۴۰۵-۳۹۶؛ ابن سعد، ہشتم ص۳۹-۱۹ نیز ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۲۶۲

۳۱؎ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۲۶۲

۳۲؎ ابن حجر، الاصابہ فی تمیز الصحابہ، مصر ۱۹۳۹ء، ۱۵۰۱؛ نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۲۱۱

۳۳؎ ابن اثیر، اسد الغابہ، طہران ۱۳۷۷ھ جلد سوم ص۵؛ طبری تاریخ، سوم ص۲۲۸۔ اندازہ ہے کہ پہلے دو شوہروں سے حضرت خدیجہ کی اور اولاد بھی رہی ہوگی جیسا کہ حضرت حارث اور حضرت طاہر کے ضمن میں معلوم ہوتا ہے۔ موخر الذکر کو ابن سعد نے شمار نہیں کیا ہے۔

۳۴؎ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۷۶؛ انگریزی ترجمہ ص۸۲؛ انساب الاشراف اول ص۴۶۷

۳۵؎ ابن سعد، چہارم ص۴۲-۴۳؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۷-۴۷۸

۳۶؎ ابن سعد، سوم ص۵۰-۴۹؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۹-۴۷۸

۳۷؎ ابن سعد، سوم ص۴۹؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۸

۳۸؎ ابن سعد، سوم ص۴۸؛ انساب الاشراف، اول ص۴۷۸

۳۹؎ انساب الاشراف، اول ص۴۸۲

۴۰؎ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص۱۱۴-۱۱۵؛ ابن ہشام، سیرۃ النبی، دار الفکر قاہرہ ۱۹۳۷ء اول ص۲۶۵؛ اسد الغابہ دوم، ص۲۴۴-۲۴۳، نیز ابن سعد، سوم، ص۴۴

۴۱؎ بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۲۶۹؛ ابن سعد، ہشتم ص۲۲۳

۴۲؎ ابن سعد، سوم ص۶۱ اور ص۴۲؛ انساب الاشراف، اول ص۲۶۹ اور ص۴۷۲-۴۷۶

۴۳؎ ابن سعد، چہارم ص۳۴؛ ابن اسحاق، انگریزی، ص۱۱۶؛ زبیری، نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ص۳۹

۴۴ ابن اسحاق، انگریزی ۰ ص۱۱۴ ؛ ابن سعد، سوم ص۲۲-۲۱

۴۵ ابن سعد، ہشتم ص۸۱-۲۸۰ ؛ ابن اسحاق انگریزی، ص۱۴۶ ؛ زبیری، ص۸۰ ؛ اصابہ نسار ع۱۵

۴۶ زبیری، ص۴۰ ؛ اصابہ، نسار ع۳۱۷ ۔ بعد میں انھوں نے دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مدینہ منورہ کو ہجرت بھی کی تھی۔

۴۷ ابن سعد، سوم ص۹-۸ ؛ ابن اسحاق اردو ترجمہ ص۸۰-۱۷۹

۴۸ ابن سعد، سوم ۰ ۹-۸ نے ان کی کم از کم تین ازواج کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بنت الملہ بن مالک اوسی اور خولہ بنت قیس بخاری خزرجی ان کی مدنی بیویاں تھیں۔ مگر سلمیٰ بنت عمیس جو حضرت جعفر بن ابی طالب کی بیوی اسماء بنت عمیس کی حقیقی بہن تھیں یقینی طور سے مکی بیوی تھیں۔ ان سے ایک بچی امامہ تھیں جو مکی مسلم تھیں اور مکہ میں ہی رہ گئی تھیں اور فتح مکہ کے بعد مدینہ آئی تھیں۔ حضرت حمزہ کے کم از کم آٹھ اولادیں ہوئیں۔ ان میں سے امامہ مکی تھیں بقیہ غالباً سب مدنی اولادیں تھیں۔

۴۹ ابن اسحاق انگریزی، ص۳۰۱-۳۱۰ ؛ ابن سعد، چہارم ص۱۱-۱۰

۵۰ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، نقوش رسول نمبر جلد پنجم ص۲۱۴ جلد دوازدہم ص۶۱-۱۶۰

۵۱ ابن سعد، سوم ص۷-۴ ؛ اسد الغابہ، اول ص۱۲۹ اور ص۱۳۵ ؛ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ، ص۱۴۱

۵۲ ابن اسحاق انگریزی ص۱۱۶ وبعد ؛ ابن سعد، سوم ص۵۳-۵۰ ؛ زبیری، ص۹۵-۹۳ ؛ ابن حزم اندلسی، جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۴۸ء ص۷-۶۶

۵۳ مذکورہ بالا

۵۴ مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ ص۸۸

۵۵ زبیری، ص۹۵ ؛ ابن سعد، سوم ص۵۳ ؛ اصابہ ۹۳۵ ؛ اسد الغابہ، چہارم ص۳۵۴ ؛ اصابہ نسار ۱۲۹۷ مونٹگمری واٹ ۰ محمد ایٹ مکہ ص۸۹

۵۶ زبیری، ص۹۳-۹۲ ؛ اصابہ ۲۳۵ اور ۱۲۵۶ ؛ نیز ملاحظہ ہو میری کتاب مذکورہ بالا باب پنجم بحث برطعمہ نبی

۵۷ زبیری، ص۹۷-۹۵

۵۸ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو راقم سطور کا مضمون "بنوہاشم اور بنوامیہ کی رقابت کا تاریخی پس منظر" برہان- دہلی جنوری ۱۹۸۰ء۔

۵۹ ابن سعد چہارم ص۱۰۰ کی روایت ہے کہ حضرت عمرو بن سعید نے دوسری ہجرت حبشہ کے بعد اسلام لائے تھے اور مکہ سے ہجرت کرکے اپنے بھائی خالد بن سعید کے پاس حبشہ چلے گئے تھے مگر محمد بن حبیب بغدادی کتاب المنمق، حیدرآباد دکن ۱۹۶۴ء ص۲۵۷ کا خیال ہے کہ دونوں بھائیوں نے ساتھ ساتھ اسلام

قبول کیا تھا۔ ابن اسحاق (انگریزی) ص ۱۱۶ اور ص ۱۲۶ نے اول الذکر ابتدائی چھیالیس مسلمانوں کی فہرست میں شمار نہیں کیا ہے جبکہ موخر الذکر کو کیا ہے لیکن دوسری ہجرت حبشہ میں ان دونوں کو شامل قرار دیا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو زبیری، ص ۱۷۴

۶۰ ابن سعد، چہارم ص ۱۱۸

۶۱ ابن اسحاق انگریزی، ص ۱۱۶، ص ۱۴۶، ص ۱۶۷؛ ابن سعد، سوم ص ۶-۵۵؛ ابن سعد، ہشتم، ص ۷-۳۶؛ زبیری، ص ۱۰۱

۶۲ ابن سعد، ہشتم ص ۴۲

۶۳ زبیری، ص ۵-۱۰۴ اور ص ۱۵۶۔ حضرت رملہ کے قبول اسلام پر ہند بنت عتبہ بن ربیعہ نے طنز کیا تھا۔ زبیری نے اس کا حوالہ دیا ہے اور ان کے دو شعر بھی نقل کیے ہیں۔

۶۴ ابن اسحاق، انگریزی، ص ۱۱۶، ص ۱۴۶، اور ص ۱۶۷؛ ابن سعد، سوم ص ۱۸۴؛ زبیری، ص ۱۵۳

۶۵ ابن سعد، سوم

۶۶ ابن اسحاق انگریزی، ص ۱۴۶ اور ص ۵۲۷؛ ابن سعد، ہشتم؛ زبیری ص ۴-۱۲۳

۶۷ مذکورہ بالا

۶۸ ابن اسحاق، انگریزی ترجمہ ص ۱۱۶، ص ۱۴۶ اور ص ۲۱۵؛ ابن سعد، سوم ص ۹-۸۹؛ چہارم ص ۴-۱۰۲

۶۹ ایضاً

۷۰ مذکورہ بالا۔

۷۱ ابن سعد، ہشتم ص ۶-۴۵۔ جیسا کہ نام ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی تھیں۔

۷۲ ابن سعد، چہارم ص ۸-۱۱۶؛ اسد الغابہ، جلد چہارم ص ۲۰۳

۷۳ ابن اسحاق (انگریزی) ص ۷-۳۴۶؛ زبیری ص ۸-۱۵۷؛ ابن سعد، ہشتم ص ۴-۳۹

۷۴ طبری، تاریخ، پنجم ص ۳-۴۸۲ میں اس تعداد کا حوالہ واقعہ حرہ ۶۳ھ کے پس منظر میں کیا گیا ہے۔

۷۵ زبیری، ص ۱۹۷؛ طبری، دوم ص ۶-۳۴؛ مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا، ص ۸-۶

۷۶ ابن اسحاق، انگریزی، ص ۱۴۶ اور ص ۳۲۸؛ ابن سعد، سوم ص ۹-۹۸ اور ص ۱۰۰

۷۷ ابن اسحاق، انگریزی، ص ۱۹۴ اصل میں یہ طبری کی روایت ہے؛ زبیری، ص ۲۰۰

۷۸ انساب الاشراف، اول ص ۶-۱۲۵

۷۹ ابن اسحاق، انگریزی، ص ۱۱۶، ص ۱۴۶، ص ۱۶۷ وغیرہ؛ ابن سعد، چہارم ص ۱۲۹؛ زبیری، ص ۸-۲۱۷

۸۰ ابن اسحاق، انگریزی، ص ۱۱۶، ص ۱۴۶، ص ۱۶۷، ابن سعد، چہارم ص ۳۱-۱۳۰؛ زبیری، ص ۳-۳۰۲، اصابہ ص ۳-۴۰۲

۸۱ ابن اسحاق، انگریزی ص ۱۱۶، ابن سعد، سوم ص ۴۰-۲۳۹؛ زبیری، ص ۸-۳۲۷؛ اصابہ ص ۴۷۷؛ انساب، ص ۱۴۰۲ اور ص ۲۳۷۶

۸۲ ابن اسحاق، انگریزی ص ۱۱۶؛ ابن سعد، سوم ص ۲۴۲؛ زبیری، ص ۳۳۴؛ اصابہ ص ۴۳ نیز ملاحظہ ہو مونٹگمری واٹ، مذکورہ بالا ص ۹۳۔

۸۳ ابن اسحاق، انگریزی، ص۱۲۴؛ ابن سعد، چہارم ص۱۳۵؛ زبیری، ص۳۳۸ اور ص۳۲۲؛ اصابہ ۳۹۱۴۔ عبداللہ کے ایک اور بھائی عبیداللہ بن سفیان کا ذکر زبیری نے کیا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ دوسری ماں سے ان کے سات بھائی تھے۔ اس طرح صرف اس گھرانے میں کل گیارہ افراد مسلمان تھے۔

۸۴ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۲۲۴-۷؛ چہارم ص۱۳۶

۸۵ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۴۷؛ ابن ہشام، سیرۃ النبی، اول ص۲۶۹-۷۲ ان کا ذکر ملاحظہ کیجئے۔

۸۶ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶ وغیرہ؛ زبیری، ص۲۷۵-۶؛ ابن سعد، سوم ص۱۴۹ وغیرہ؛ ہشتم ص۲۷۶، ابن حزم جمہرہ، ص۱۲۶؛ اصابہ ۵۶۸۴

۸۷ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶؛ ابن حزم، جمہرہ ص۱۲۶؛ زبیری، ص۲۷۵؛ ابن سعد، سوم ص۲۲۶ اور ص۲۳۰

۸۸ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۵؛ ابن سعد، سوم ص۲۱۴-۶؛ زبیری، ص۲۸۱-۲؛ اصابہ ۲۶۶۴

۸۹ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۴۷؛ زبیری، ص۲۹۴؛ ابن سعد، چہارم ص۱۲۸

۹۰ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶، ص۱۵۵-۶؛ زبیری، ص۳۶۵؛ اصابہ ۳۲۵۴، نساء ۶۹۲؛ ابن سعد، سوم ص۳۷۹-۸۴ موخرالذکر نے حضرت سعید بن زید کی سات آٹھ بیویوں اور متعدد اولاد ذکور واناث کا ذکر کیا ہے۔ ان کی وفات ۵۰ھ یا ۵۱ھ میں پچھتر سال کی عمر میں ہوئی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہجرت کے وقت پچیس سال کے تھے۔

۹۱ ابن اسحاق، انگریزی ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، چہارم ص۱۳۸-۹؛ زبیری، ص۳۸۰-۸۱؛ اصابہ ۸۴۷۷؛ ۴۰۴؛ نساء ۷۵۴؛ ۱۸۶۱؛ ۱۱۸ اور ۸۶ بالترتیب۔

۹۲ زبیری، ص۳۶۸؛ اصابہ نساء، ۶۱۹؛ ۳۶۴۰

۹۳ ابن اسحاق ص۱۲۶؛ ابن سعد، چہارم ص۱۳۹-۴۲، ص۱۸۸-۹؛ زبیری، ص۳۶۷، ص۳۸۱-۸۲؛ اصابہ ۵۴۸۲، ۸۷۴۸، ۵۷۵۱، ص۵۵۰۸؛ نساء، ۲۷

۹۴ ابن اسحاق، ص۱۵۵-۹؛ ابن سعد سوم ص۲۶۵-۷۱ چہارم ص۱۳۲ وغیرہ؛ ہشتم ص۸۱-۵؛ زبیری؛ اصابہ ۲۸۹۱، ۴۸۲۵، ۵۱۶۵، ۲۹۵۳، ۶۱۳۹، ۶۲۲۲، ۶۲۳۵، نساء، ۲۹۴

۹۵ ابن سعد، سوم ص۳۷۷؛ زبیری ص۳۶۳؛ اصابہ ۶۲۰؛ اسد الغابہ، سوم ص۲۹۵

۹۶ ابن سعد، سوم ص۳۹۱؛ ابن اسحاق، ص۳۰۰

۹۷ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء، سوم ص۶۲۷-۸؛ نیز شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۲۳۱ ۹۸ ابن اسحاق، ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۳۸۸-۹ ۹۹ ابن اسحاق ص۱۱۶ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص۳۹۰-۹۱؛ ہشتم ص۲۶۷ ۱۰۰ ابن سعد، سوم ص۳۹۱؛ ابن سعد، چہارم ص۱۹۰-۹۱ پر حضرت خارجہ بن حذافہ عدوی کو بھی قدیم مسلمانوں میں شمار کیا ہے

فردوسی سلسلہ اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری

—— پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

صوفی سلسلے اور اُن سے متعلق صوفیاءِ کرام کے کارہائے نمایاں قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کا ایک درخشندہ باب ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ صوفی سلسلوں کی داغ بیل اسلام کی کئی صدیاں گذر جانے کے بعد پڑی۔ دسویں صدی عیسوی کے اخیر میں مسلمانوں میں صوفی رجحانات کی نشوونما ہونے لگی تھی اور یہ یقیناً ردِ عمل تھا مادیت پرستی اور اخلاقی گراوٹ کا جو عباسیوں کے سیاسی زوال شروع ہونے اور دنیائے اسلام میں طوائف الملوکی کے رونما ہونے کے بعد بڑی تیزی سے ابھر رہی تھی۔ ان حالات میں دین دار اور خدا ترس علماء میں دین کے احیاء کے لیے تبلیغ و تربیت کی ضرورت کا احساس پیدا ہونا بالکل فطری تھا۔ ان علماء میں سے کچھ نے خانقاہی نظام کو اپنا کر رشد و ہدایت کا کام شروع کیا اور پھر جلد ہی مختلف صوفیاء کے سلسلوں کا آغاز ہوا۔ گیارہویں صدی عیسوی میں غالباً غزنوی خاندان کے حکمراں سلطان رکن الدین ابراہیم کے عہد میں (۱۰۵۹ء تا ۱۰۹۹ء) شیخ علی ہجویری الملقب بہ داتا گنج بخش لاہور میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ اُن کی شہرۂ آفاق تصنیف کشف المحجوب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک صوفی سلسلوں کی کوئی باقاعدہ تنظیم وجود میں نہیں آئی تھی اور اسلام میں تصوف کی ابتداء کے متعلق بھی کئی تصورات تھے۔ شیخ علی ہجویری ایک راسخ العقیدہ عالم تھے وہ تصوف کی ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے بعد حضرت ابوبکر صدیقؓ سے کرتے ہیں۔ صدیق اکبر کے بعد دوسرے اور تیسرے خلیفہ کا ذکر کرتے ہیں ان کے نزدیک اسلام میں مذہبی اور روحانی روایات کی نمائندگی رسول اللہ کے بعد شیخین فرماتے ہیں، اس لیے ہر صوفی کے لیے سنت اور شیخین کا اتباع کرنا لازم ہے۔[۱]

بارہویں صدی عیسوی کے آتے آتے صوفیاءِ کرام مختلف سلسلوں میں بٹ جاتے ہیں اور

---

[۱] شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب، اردو ترجمہ ابوالحسنات سید محمد احمد قادری ۱۳۹۳ھ ص ۱۷۵ تا ۱۷۸

زیادہ تر سلسلوں کی ابتدائی تاریخ شیخ حسن بصری کے توسط سے حضرت علی حیدرؓ سے ملادی جاتی ہے لیکن ایسا ثابت کرنے کے لیے تاریخی شواہد کی کمی ہے۔ بہرحال تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز پر سلطنت دہلی کے وجود میں آنے کے بعد ہندوستان میں مختلف سلسلوں کے نمائندوں کا ورود ہوا اور اُن کے ساتھ ساتھ مختلف شہروں میں خانقاہیں اور بعد میں درگاہیں قائم ہوئیں۔ ہندوستان کے نووارد صوفیا میں زیادہ تر مہاجر تھے جو کہ ۱۲۲۰ء میں وسط ایشیا پر چنگیز خاں کی یلغار سے بچکر پناہ لینے یہاں آئے تھے۔

ان مہاجرین میں سہروردی سلسلے کے نامور بزرگ شیخ نجم الدین کبریٰ سے تعلق رکھنے والے صوفیا دہلی میں سب سے پہلے آئے۔ ان میں سے ایک عالم اور صوفی شیخ نجم الدین صغریٰ کو سلطان التمش نے اُن کے علم، تقویٰ اور اُن کی دیانت داری سے متاثر ہوکر سلطنت دہلی کا شیخ الاسلام بنادیا[1] لیکن سلسلے کی نمائندگی کا کام شیخ بدرالدین سمرقندی کے ذمہ رہا۔ شیخ بدرالدین سمرقندی کے بعد اُن کے خلیفہ اور جانشین شیخ رکن الدین فردوسی کے نام پر اُن کے معتقدین نے اپنے آپ کو فردوسی اور اپنے سلسلے کو سہروردی کے بجائے فردوسی سلسلہ کہنا شروع کیا۔ لہٰذا سہروردی سلسلے کی اس شاخ نے ایک علٰحدہ نئے سلسلے کی شکل اختیار کرلی۔

ہم تاریخی شواہد کی بنا پر ثابت کرچکے ہیں کہ ہندوستان میں چشتی سلسلے کے بانی خواجہ معین الدین چشتی سجزی سلطان التمش کے عہد میں ہندوستان آئے اور اُن کے آنے سے پہلے نجم الدین صغریٰ جو شیخ نجم الدین کبریٰ کے یا ان کے کسی خلیفہ کے مرید تھے، دہلی سلطنت میں شیخ الاسلام کے اہم عہدے پر فائز ہوچکے تھے۔ مناقب الاصفیہ کے اس بیان کی تصدیق چشتی صوفیا کی تالیفات سے بھی ہوتی ہے[2] لیکن سہروردی سلسلے کی اس کبروی شاخ کا یعنی فردوسی سلسلے کا فروغ شیخ بدرالدین

---

[1] مخدوم شعیب فردوسی، مناقب الاصفیہ کلکتہ ۱۳۱۳ھ ص ۸۔ یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ مذہبی امور میں سختی کی وجہ سے دوسرے ہمعصر صوفیوں سے نجم الدین صغریٰ کے شدید اختلافات رہے۔ اور کچھ صوفیا کو انھوں نے دہلی سے جلاوطن بھی کردیا تھا۔ اس وجہ سے چشتی تذکرہ نگاروں نے خاص طور پر میر خورد، مولف سیر الاولیاء نے اُن کی تصویر مسخ کرکے پیش کی ہے۔ مناقب الاصفیہ کے مطابق وہ متقی پرہیزگار بزرگ تھے اور نجم الدین کبریٰ سے عقیدت کی بنا پر ان کو نجم الدین کبریٰ کہا جاتا تھا۔

[2] ملاحظہ کیجئے میرا مقالہ "اردو میں تاریخ نگاری" مجلہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۶ء ص ۴۰۵ - ۴۰۶

سمرقندی کی کوششوں کا رہین منت رہا۔

شیخ بدرالدین سمرقندی شیخ سیف الدین باخرزی خلیفہ شیخ نجم الدین کبریٰ کے مرید اور خلیفہ تھے۔ شیخ بدرالدین سمرقندی کو اپنے پیر کے پیر سے بھی ملاقات کا شرف حاصل تھا دہلی میں قیام پذیر ہونے کے بعد وہ اپنے سلسلے کی ترقی کے لیے اپنی خانقاہ میں گوشہ نشین ہوکر رشد و ہدایت کے ذریعہ کام کرتے رہے۔ قرآن و سنت کی سختی سے پابندی کی وجہ سے وہ خواص میں تو مقبول ہوئے لیکن عوام کی توجہ کا کبھی مرکز نہ بن سکے۔ اُن کی روایات اُن کے مرید، خلیفہ اور دہلی میں جانشین شیخ رکن الدین فردوسی نے جن کے نام سے سلسلہ موسوم ہوا، تاحیات قائم رکھا۔[1] یہ بزرگ ہر بدعت کے چاہے وہ دوسروں کے نزدیک اچھی ہی کیوں نہ ہو خلاف تھے خاص طور پر شیخ نجم الدین صغریٰ اس معاملہ میں بہت سخت تھے اس معاملہ میں اُن کے دہلی میں چشتی اور دوسرے ممتاز سہروردیوں سے شدید اختلافات رہے ان وجوہ سے ۱۴ ھویں صدی عیسوی کے چشتی تذکرہ نگاروں نے ان بزرگوں سے متعلق عوام اور خواص میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں۔ مثال کے طور پر مشہور روایت ہے اور اس روایت نے بعد میں ایک واقعہ کی شکل اختیار کرلی ہے کہ سلطان التتمش کے عہد میں جب سہروردی صلاحیت اور عظمت کی بنا پر جلد ہی مقبول عام ہو گئے۔ ان کے بڑھتے ہوئے وقار سے دہلی کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ حسد میں مبتلا ہو گئے۔ اُنھوں نے دہلی کی مشہور رقاصہ سے اُن کے خلاف سازش کی اور اُن پر الزام عائد کیا کہ رقاصہ سے ان کے ناجائز تعلقات تھے۔ سلطان التتمش نے حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے محضر (خصوصی عدالت) طلب کیا۔ محضر میں حکم کے فرائض شیخ بہاءالدین زکریا کے سپرد کیے گئے۔ جب رقاصہ کو طلب کیا گیا تو اس پر گھبراہٹ طاری ہوئی اور اس نے سازش کو ظاہر کردیا۔ جب شیخ جلال الدین تبریزی معصوم ثابت ہوئے تو سلطان وقت نے شیخ نجم الدین صغریٰ کو اُن کے عہدہ سے برطرف کردیا لیکن اس واقعہ سے شیخ جلال الدین تبریزی اس قدر رکبیدہ خاطر ہوئے کہ وہ دہلی چھوڑکر بداون چلے گئے اور وہاں سے مختصر قیام کے بعد بنگال تشریف لے گئے اور وہاں اسلام کی شمع کو روشن کیا۔ لیکن یہ سب افسانہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شیخ نجم الدین صغریٰ نے شیخ جلال الدین تبریزی کو کسی قابلِ اعتراض بات پر

---

[1] ملاحظہ کیجئے میرا مقالہ "اردو میں تاریخ نگاری" مجلہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۶ء ص ۴۰۵-۴۰۶

ں کا ہمارے ماخذمیں ذکر نہیں ہے دہلی سے بداون کے لیے جلا وطن کردیا تھا۔ شیخ نجم الدین صغریٰ
خ الاسلام کے عہدہ پر باقی رہے۔ اس کے باوجود کچھ عرصہ کے بعد جب شیخ جلال الدین تبریزی
بداون میں معلوم ہوا کہ شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کی دہلی میں موت ہوگئی ہے تو انھوں نے وہاں
شایانہ طور پر اُن کی نماز جنازہ پڑھی[1]۔

شیخ نظام الدین اولیاء کے ہمعصر اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے پیر و مرشد اور شیخ
ن الدین فردوسی کے خلیفہ، شیخ نجیب الدین فردوسی اپنے پیشروان طریقت کی طرح راسخ العقیدہ سنی
بار کی روایات کے سختی سے پابند رہے۔ اُن کا بھی مسلم عوام پر زیادہ اثر نہیں معلوم ہوتا۔ لیکن وہ
اص میں محترم رہے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ حضرت نظام الدین اولیا کی وفات کے بعد شیخ شرف الدین
منیری ان سے متاثر ہو کر اُن کے مرید بن گئے تھے اور انھوں نے بھی مرید کے علم و فضل اور اُن کی
علمی و تقویٰ کی بنا پر خلافت نامہ عطا کر کے انھیں بہار واپسی کا حکم دیدیا تھا۔ شیخ شرف الدین منیری کے ساتھ
سلسلے کا مرکز دہلی سے بہار منتقل ہوگیا۔

شیخ شرف الدین یحییٰ منیری جن کو ان کے عقیدت مند مخدوم جہاں کے لقب سے پکارتے
تھے۔ عظیم روحانی صلاحیتوں کے حامل تھے۔ اُن سے ان کی بے لوث دینی خدمات کی بنا پر ہندوستان
میں فردوسی سلسلے کی مقبولیت اور شہرت کی تاریخ کے نئے باب کا آغاز ہوا۔ خاندانی روایت کے مطابق
وہ بنی ہاشم سے متعلق تھے اور تیرہویں صدی میں اُن کے جدِ امجد بہار کے قصبہ منیر میں سکونت پذیر ہوگئے
تھے۔ زمانہ کے رسم و رواج کے مطابق خاندان کے لوگ بحیثیت اشراف کے تحصیل علم کرنا ضروری
سمجھتے تھے۔ لہٰذا مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری کی ابتدائی اور ثانوی تعلیم منیر ہی میں ہوئی۔ تعلیم کو
مکمل ہوئے کچھ ہی عرصہ ہوا تھا کہ وہاں سے مولانا اشرف الدین توامہ کا دہلی سے سُنار گاؤں (بنگال)
جاتے ہوئے گذر ہوا۔ مولانا فقہ، حدیث اور قرآنیات کے مشہور عالم تھے۔ مخدوم شرف الدین بن یحییٰ
منیری اُن سے ملنے گئے۔ پہلی ہی ملاقات میں اُن کو محسوس ہوا کہ بغیر مولانا کی قیادت کے اُن کے علم
کی تکمیل ممکن نہیں ہے لہٰذا وہ بھی ذوق طلب میں مولانا کے ساتھ سنار گاؤں پہنچ گئے[2]۔ اور چند سال
وہاں رہ کر فقہ اور حدیث میں مہارت حاصل کی منیر واپس آگئے۔ واپسی پر عشق الٰہی اتنا بڑھا کہ تصوف

---

[1] ملاحظہ کیجیے، شیخ حسن سجزی، فوائد الفواد، لکھنؤ ۱۸۸۵ء، صہ ۱۴۴
[2] مناقب الاصفیاء۔ صہ ۱۳۱

کی طرف رغبت ہوئی اور پیر کی تلاش میں دہلی چلے گئے[1]

فردوسی صوفیاء کے تذکرہ مناقب الاصفیاء میں مخدوم شرف الدین منیری سے متعلق بہت سی افسانوی روایات درج کردی گئی ہیں[2] جن سے مولف کا مقصد فردوسیوں کی چشتی صوفیاء پر فضیلت ثابت کرنا تھا۔ مثال کے طور پر بیان کیا گیا ہے کہ مخدوم دہلی پہنچ کر شیخ نظام الدین اولیاء کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ اس وقت مذاکرہ جاری تھا جس میں انھوں نے شرکت کی اور اپنے علم سے شیخ نظام الدین اولیاء کو متاثر کیا۔ شیخ نے حکم دیا کہ اُن کو ایک طبق پان کے بیڑوں کا پیش کیا جائے اور یہ فرما کر رخصت کیا کہ یہ وہ سیمرغ ہیں جو میرے دام کا مقدر نہیں بن سکتے۔ وہاں سے وہ پانی پت پہنچے اور شیخ شرف الدین پانی پتی سے ملاقات کی۔ وہاں وہ اُن کی عظمت سے تو متاثر ہوئے لیکن ان کو اس قدر جذب میں پایا کہ اپنا پیر بنانا مناسب نہیں سمجھا۔ اپنے بھائی کو بتایا کہ ان کی بزرگی میں کلام نہیں لیکن حالت ایسی ہے کہ وہ دوسروں کی خاطر خواہ تربیت نہیں کر پائیں گے۔ لہٰذا دہلی واپس آئے اور شیخ نجیب الدین فردوسی کے مرید بن گئے۔ پیر نے چند ہی دنوں کے بعد خلافت نامہ دیا اور بہار واپس کر دیا۔ یہ شیخ نجیب الدین فردوسی کا آخری زمانہ تھا۔ کچھ ہی دنوں کے بعد ان کا انتقال ہوگیا۔[3]

لیکن دہلی کے سفر اور وہاں اُن کے فردوسی سلسلے میں داخل ہونے کے بارے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا بیان زیادہ قرین قیاس ہے۔ کیونکہ شیخ نے صوفیاء اور علماء کے صحیح حالات معلوم کرنے میں زیادہ کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ معتبر مآخذ کو بھی احتیاط کے ساتھ استعمال کرتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ بہار میں شیخ شرف الدین منیری نے شیخ نظام الدین اولیاء کی شہرت سنی تو اس قدر متاثر ہوئے کہ بیعت کی غرض سے دہلی روانہ ہوئے۔ لیکن اُن کے دہلی آنے سے پہلے شیخ نظام الدین اولیاء انتقال کر گئے تھے۔ دہلی میں دوسرے بزرگ شیخ نجیب الدین فردوسی بقید حیات تھے۔ جب وہ اُن کی خانقاہ میں پہنچے تو انھوں نے دیکھتے ہی کہا "درویش سالہاست کہ منتظر تو نشستہ ام۔ اما امانتی دارم تو سپردنی است" وہ ان کے مرید ہو گئے۔ پیر نے ان کو خلافت نامہ دے کر بہار کو واپس کر دیا۔ ابھی شیخ شرف الدین یحییٰ منیری راستہ ہی میں تھے کہ ان کے پیر کا بھی انتقال ہوگیا۔ لیکن پیر کی وصیت کے

---

[1] مناقب الاصفیاء ص ۱۳۱

[2] یہی حال سیر الاولیاء کا ہے جس میں چشتی صوفیاء سے متعلق بہت سی بے سروپا باتیں موجود ہیں۔

[3] مناقب الاصفیاء ص ۱۳۲، ۱۳۳

مطابق انھوں نے سفر واپسی جاری رکھا۔[1]

بہار واپسی پر مخدوم نے کئی سال راجگیر کے نزدیک جنگل میں رہ کر مجاہدہ اور ریاضت میں صرف کیے۔ اس اثناء میں جمعہ کی نماز کے لیے شہر بہار (موجودہ بہار شریف جو کہ اس زمانہ میں ولایت بہار کا مرکز تھا) آجاتے تھے۔ شیخ نظام الدین اولیاء کے مریدوں نے اُن کے مختصر قیام کے لیے چھپر کی سی خانقاہ بنا دی تھی تا کہ جمعہ ہی کے دن لوگوں کو رشد و ہدایت دے سکیں۔

یہ سلطان محمد بن تغلق کا عہد تھا۔ سلطان کو جب اُن کی پاکبازی اور درویشی کا علم ہوا تو اس نے خطہ بہار کے والی (گورنر) مجد الملک کو بذریعہ فرمان حکم دیا کہ شیخ شرف الدینؒ کے لیے پختہ خانقاہ تعمیر کرائے اور راجگیر کے علاقہ کی آمدنی ان کی خانقاہ کے مصارف کے لیے مخصوص کر دی جائے۔ سلطان نے تحفہ کے طور پر اُن کے لیے ایک بلغاری مصلیٰ بھی بھیجا۔ مزید براں والی کو یہ بھی لکھا تھا کہ اگر شیخ خانقاہ کے خرچ کے لیے روپیہ لینے میں تامل کریں تو اُن کو ہر طرح رضامند کیا جائے، مولف مناقب الاصفیاء کے مطابق چونکہ بادشاہ سخت مزاج تھا اس نے غصہ میں صوفیاء کو سخت سزائیں دی تھیں لہٰذا سرکاری مدد لینے سے انکار کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ لنگر چلانے اور غرباء میں تقسیم کے لیے روپیہ لیتے رہے لیکن سلطان محمد شاہ تغلق کے انتقال پر شاہی دربار سے ملنے والی رقم لینے سے انکار کر دیا۔[2] لیکن واقعہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے۔ دراصل شیخ شرف الدین منیری سلاطین وقت سے تعلق رکھنے کے خلاف نہیں تھے۔ وہ اس تعلق کو خلقِ خدا کے حق میں سمجھتے تھے کیونکہ اس کی بنا پر وہ ضرورت مندوں کی اعانت کے سلسلے میں سلطان اور دوسرے ارباب حکومت سے جائز طریقے پر سفارش کر سکتے تھے۔ ہمارے بیان کی تصدیق ان کے ملفوظات سے ہوتی ہے جیسا کہ آگے ظاہر ہوگا۔ لیکن سلطان فیروز شاہ سے قطع تعلق کی وجہ دوسری تھی جس کا ذکر اپنی ہی تالیف میں مولف مناقب الاصفیاء نے ایک دوسری جگہ کیا ہے۔ اصل میں سلطان فیروز شاہ پر علماء کا اس قدر اثر تھا کہ وہ حتی المقدور کوشش کرتا تھا کہ سلطنت میں خلاف شرع کوئی بات نہ ہوسکے۔ اسی عہد میں شیخ ابن العربی کے فلسفہ وحدت الوجود کا اثر اس قدر عام ہو گیا تھا کہ بہت سے صوفیاء اپنی خدائی کا دعویٰ کرنے لگے تھے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے مرید احمد بہاری اور شیخ عز کاکوی بہار سے دہلی آئے۔ انھوں نے دیوانگی (سکر) کے عالم میں توحید الٰہی کے سلسلے میں گفتگو شروع کی

---

[1] شیخ عبدالحق محدث، اخبار الاخیار، دہلی ۱۲۸۳ھ ص ۱۱۳ [2] مناقب الاصفیہ ص ۱۳۴

علماء کو ان کے دعوؤں پر سخت اعتراض ہوا۔ سلطان نے محضر طلب کیا جس میں تمام علماء نے متفقہ طور پر ان دونوں کے قتل کا فتویٰ دیا۔ ان کے قتل سے شیخ اور سلطان کے مابین تعلقات خراب ہو گئے تھے[1] لیکن اس کے بعد شیخ شرف الدین کے تعلقات بنگال کے سلطان سے اس قدر خوش گوار ہے کہ وہ اس کی تربیت کے سلسلہ میں اس کو خطوط لکھتے رہے[2]

شہر بہار میں شیخ نے زندگی کے آخری چالیس سال رشد و ہدایت کے کام میں صرف کیے ان کا انتقال ۲ر جنوری ۱۳۸۱ء میں ہوا اور بہار ہی میں تدفین عمل میں آئی۔ ان کی تعلیمات کا مطالعہ ان کے مکتوبات کی روشنی میں اچھی طرح کیا جاسکتا ہے ان مکتوبات کی پہلی جلد مکتوبات صدی اور دوسری جلد مکتوبات دو صدی کے نام سے مشہور ہیں۔ علاوہ ازیں ۲۰۰ مکتوبات کی ایک تیسری جلد ملتی ہے، جس میں کچھ مکتبی باتیں ہیں جو شیخ نے اپنے عزیز مرید اور خلیفہ خاص مظفر بلخی کو لکھے تھے ان کے ملفوظات کے کئی مجموعے بھی دستیاب ہیں۔ جن میں معدن المعنی اور خوانِ پُر نعمت سے ان کی تعلیمات اور تبلیغی کاموں پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری کی تعلیمات اُن کی تصانیف کی روشنی میں اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ان کے مکتوبات کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ہر زمانہ میں ان کا مطالعہ خواص میں ضروری سمجھا گیا ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے ان کی تعریف اپنی تالیف اخبار الاخیار میں کی ہے۔ ان کے حوالے شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے مکتوبات ربانی میں بھی ملتے ہیں۔ آئین اکبری میں ابوالفضل بتاتا ہے کہ مکتوبات صدی کے کچھ حصوں کو اس نے اکبر کو پڑھ کر سنایا تھا۔

خوانِ پر نعمت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ شرف الدین منیری کی شہرت ہندوستان کے مختلف حصوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی اور معرفت الٰہی کے دلدادہ اُن سے فیضیاب ہونے کے لیے دور دراز راستوں کا سفر طے کر کے بہار شہر آتے تھے۔ بیرون ممالک کے طلباء جن کا اژدہام دہلی میں رہتا تھا اُن میں بھی جو تصوف سے دلچسپی رکھتے تھے وہ بھی شیخ کی زیارت کے لیے بہار کا سفر کرتے تھے۔ لہٰذا یہ خیال غلط ہے کہ شیخ کا اثر صرف بہار کے علاقہ میں محدود تھا۔ زائرین کے نام

---

[1] ایضاً ص ۱۴۰۔ سلطان فیروز شاہ کے مطابق شیخ احمد بہاری کے مرید اس کو خدا کہتے تھے۔ ملاحظہ ہو فتوحاتِ فیروز شاہی، رضوی پریس دہلی، ۱۳۰۲ھ ص ۶

[2] شیخ مظفر بلخی، مکتوبات، خدابخش لائبریری مخطوطہ، ___ ورق۔

اور شیخ کی اُن سے گفتگو شیخ کے عالم مرید شیخ زین بدر عربی نے قلم بند کرکے ملفوظات کی شکل میں شائع کرکے عظیم کارنامہ انجام دیا۔ یہ صحیح ہے کہ مولف کی ذاتی دلچسپی کی وجہ سے ملفوظات کے ان مجموعوں میں صرف مذہبی اور روحانی امور ہی قلم بند کیے گئے ہیں یہ ملفوظات پڑھے لکھے زائرین کے سوالات کے جوابات تھے اس کے برعکس عوام سے جو گفتگو ہوتی تھی وہ ان کے ذاتی معاشی اور دوسرے سماجی مسائل سے متعلق ہوتی تھیں ان سے شیخ زین بدر کو دلچسپی نہیں تھی لہٰذا شیخ کے عوام سے فرمودات کو قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ نتیجہ میں ہم کو بہار کے عوام کے مسائل کے متعلق کوئی علم نہیں ہوتا کہ وہ شیخ کی خانقاہ میں کس طرح کے مسائل لے کر حاضر ہوتے تھے۔ برخلاف ان ملفوظات کے مجموعوں کے چشتی صوفیاء کی ملفوظات 'فوائد الفواد' 'خیر المجالس' 'جوامع الکلم' وغیرہ میں تاریخی اہمیت کا مواد ملتا ہے اس سے معاشرہ کے مختلف طبقوں کے حالات زندگی اور اُن کو درپیش مسائل پر دلچسپ روشنی پڑتی ہے۔ ان مجموعوں میں ہمیں خاص کر عہد وسطیٰ کے مسلم معاشرہ کی بڑی اچھی جھلکیاں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک دن سلطان فیروز شاہ کے ابتدائی دور میں زائرین سے گفتگو کے دوران شیخ نصیر الدین چراغ دہلی نے بتایا کہ سلطان علاء الدین خلجی (م ۱۳۱۶ء) کے عہد میں اس قدر خوش حالی تھی کہ اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ "سردیوں کے موسم میں ایک مفلس گدا بھی بغیر لحاف کے نہیں رہتا تھا۔ بلکہ ہر فقیر کے پاس کئی لحاف ہوتے تھے۔ ایک تنکہ میں پشمینہ (یعنی شال) دو تنکہ یا بیس جیتل میں دھاری دار پشمینہ، تیس جیتل عمدہ مکینہ کپڑے کے لحاف کے اوپری حصہ اور صرف بارہ جیتل اس کے نچلے استر، اور روئی کے لیے کافی تھے۔ صرف چار جیتل بھرائی اور بھرائی اور سلائی پر خرچ ہوتے تھے۔ آج کل روئی کی بھرائی (نداف کی اُجرت) اور سلائی پر ایک تنکہ (چاندی کا سکہ) خرچ ہوتا ہے۔" مزید اس کے فوراً بعد ایک ماضی کے امیر کے متعلق تعریفاً کہا: اُس زمانہ میں کافور مہردار ہر سال فقراء میں اس قدر لحاف بانٹتا تھا کہ ایک فقیر دو مرتبہ لحاف لے گیا۔[1]

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خوانِ پُرنعمت تاریخی اہمیت کے مواد سے بالکل خالی ہے کبھی کبھی شیخ مذہبی مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے اپنے زمانہ کے اہم واقعات کا حوالہ بھی دیتے ہیں اس طرح ہمیں ان واقعات کی تاریخی شہادت فراہم ہو جاتی ہے۔ مثلاً سلطنت دہلی کے وجود میں آنے کے بعد تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں مسلم سلاطین نے بہت سے شہر تعمیر کرائے اور ان شہروں

---

[1] حمید قلندر، خیر المجالس، مرتبہ خلیق احمد نظامی، علی گڑھ ۱۹۵۹ء صفحہ ۲۴۰، ۲۴۱

میں علماء اور فقہا بسا لیے گئے تاکہ وہ نئے شہر اسلامی علوم اور تہذیب کے مراکز بن سکیں اور ان کے ذریعہ اسلامی اثرات دور دور تک پھیل سکیں۔ خوانِ پُرنعمت میں بہت سے شہروں اور قصبوں کا ذکر ملتا ہے۔ ہر جگہ حکومت نے ایسے حالات پیدا کئے تھے کہ وہاں علماء و فضلاء بآسانی قیام کر کے لوگوں کی تعلیمی ضروریات پوری کر سکیں اور ان کی مذہبی رہنمائی بھی ہوتی رہے۔ چودھویں صدی میں بنگال میں لکھنوتی کے علاوہ سنار گاؤں (موجودہ ڈھاکہ کے نزدیک) اسلامی ثقافت اور علوم کا دوسرا اہم مرکز بن گیا تھا۔ وہاں بخارا کے علماء خاصی تعداد میں تھے اور ان کو حدیث، فقہ اور تفسیر پر دسترس حاصل تھی۔[1]

ملفوظات کے مطالعہ سے مسلم معاشرہ پر غیر اسلامی اثرات کا بھی خاطر خواہ اندازہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک دن قاضی اشرف الدین نے دریافت کیا کہ رسول اللہؐ نے کتنی بار صلوٰۃ معکوس[2] ادا کی اور آیا کہ آپ نے اس کو درویشانہ ورزش کے طور پر کیا تھا یا کوئی دوسرا مقصد تھا جواب میں شیخ نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک بار ادا کی تھی اور مقصد عشقِ الٰہی تھا صوفیا سنت رسول اللہ ادا کرنے کے مقصد سے اس کو روا رکھتے ہیں۔ فادر ڈاکٹر پال جیکسن کا جنھوں نے خوانِ پرنعمت کا انگریزی زبان میں بہت عمدہ ترجمہ کیا ہے خیال ہے کہ اس بیان سے چودھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کے صوفیا پر ہندو یوگیوں (جن کو عہد وسطیٰ کی کتابوں میں جوگی کہا گیا ہے) کے اثر کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اور ایک راسخ العقیدہ عرب مسلمان کو جو کہ ہندوستانی مسلمانوں کی روحانی روایات سے ناواقف ہے اس کو شیخ کے اس بیان سے شدید اختلاف ہوگا۔ تاہم کہا جا سکتا ہے کہ اس روایت سے شیخ شرف الدین منیری بخوبی واقف تھے۔[3]

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ تیرہویں اور چودھویں صدی کے صوفیا پر ہندوستانی اثرات کا براہِ راست اثر معلوم نہیں ہوتا لیکن سلطنت دہلی کے قیام سے صدیوں پہلے وسط ایشیا میں صوفیاء پر بدھ مذہب کے پیروؤں کا کافی اثر پڑا تھا۔ بہت سی ہندوستانی روایات بدھ مذہب کے ذریعہ

---

[1] شیخ زین بدر، خوانِ پُرنعمت، انگریزی ترجمہ پال جیکسن، دہلی، ۱۹۸۶ء ص ۱۰۵۔ فادر پال جیکسن نے ملفوظات کا فارسی سے انگریزی زبان میں بہت اچھا ترجمہ کیا ہے۔ ہم نے فارسی متن کے ساتھ ساتھ اس ترجمہ کو استعمال کیا ہے کیونکہ اکثر حاشیہ میں مترجم کا تبصرہ بصیرت افروز ہے۔ [2] صوفیاء نے یوگیوں کی ایک خاص ورزش کو صلوٰۃ معکوس کا نام دیا ہے۔ اس میں آدمی کنویں یا پیڑ سے الٹا لٹک کر حبس دم کر کے ذکر الٰہی کرتا تھا اس کے لیے حبس دم اور پاسِ انفاس کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے [3] خوانِ پرنعمت، مترجم پال جیکسن، ادارہ۔ دہلی

صوفیاء میں رائج ہوگئی تھیں۔ وسط ایشیا کے لوگ اسلام کی فتح سے پہلے بدھ مذہب کو مانتے تھے اسی وسط ایشیا سے ہندوستان میں فاتح اور صوفی دونوں آئے اُن کے ساتھ سلوک سے متعلق روایات بھی آئیں۔ اس سلسلے میں شیخ شرف الدین کی معلومات کا ماخذ شیخ نظام الدین اولیاء کی ملفوظات فوائد الفواد معلوم ہوتی ہے۔ فوائد الفواد میں آیا ہے کہ شیخ ابوسعید ابوالخیر صلوٰۃ معکوس ادا کرتے تھے اور وہ کہتے تھے کہ اسی کے ذریعہ ان کو روحانی فیض حاصل ہوا تھا۔ شیخ ابوسعید ابوالخیر اس کو سنتِ رسول اللہ سمجھ کر صلوٰۃ مصطفیٰ کہتے تھے[۱]

فوائد الفواد کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ نظام الدین اولیاء کو اسے سنت ماننے میں تامل تھا اور وہ اس کی ادائیگی کو ضروری بھی نہیں سمجھتے تھے[۲] لیکن شیخ شرف الدین منیری بزرگوں کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ وہ ہر اُس بات کو من وعن مان لیتے تھے جو کہ ان بزرگوں سے منسوب ہوتی تھی بشرطیکہ وہ قرآن کے خلاف نہ ہو۔

چند باتوں کو چھوڑ کر زیادہ تر شیخ شرف الدین منیری کی تعلیمات قرآن اور سنت کے مطابق تھیں۔ اُن کی تصانیف اور ملفوظات سے اُن کے تبحر علمی اور شریعت کے احترام کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ وہ ہر اُس بات کے خلاف تھے جو قرآن کے تصور توحید سے ٹکراتی ہو۔ وہ اعتدال پسند بھی تھے۔ سختی کو ناپسند کرتے تھے۔ ان کے نزدیک دین کو اس طرح پیش کیا جانا چاہئے کہ وہ انسان کی اصلاح اور آسانی دونوں کا ذریعہ بنے۔ وہ ہمیشہ اُن علماء کے طرفدار رہے جو کہ انسانی مسائل کے حل کے سلسلے میں سہولت کو مدِنظر رکھ کر فتویٰ دیتے تھے۔ ایک دفعہ اُن کے سنار گاؤں کے زمانہ قیام میں مسلمانوں میں چونے کے استعمال پر اختلاف پیدا ہوگیا۔ چونے کا پان کے ساتھ استعمال ہوتا تھا اور چونا صدف سے بنایا جاتا تھا۔ لوگوں کو اعتراض تھا کہ صدف کا استعمال جائز نہیں ہے۔ لیکن معتدل مزاج علماء نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا اگر ایسا نہ کیا جاتا تو ہزاروں لوگ جو چونا کھانے کے عادی ہو گئے تھے مشکل میں پڑ جاتے اور جو اس کا استعمال کرتے وہ حرام چیزوں کا استعمال کرنے والے متصور ہوتے۔ شیخ نے فتویٰ کی تعریف کرتے ہوئے مریدوں کو بتایا کہ "راہِ اسلام بہت کشادہ ہے، جس چیز سے لوگوں کو دشواری پیش آئے اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ بشرطیکہ قرآن اس کی ممانعت نہ کرتا ہو[۳]"

ایک جگہ مسلمانوں اور خلقِ خدا کی خدمت کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک دن

---

[۱] فوائد الفواد ص ۲ [۲] خوانِ پرنعمت، مطبوعہ پٹنہ، ۱۳۲۱ھ، ص ۲

شیخ صدر الدین عارف (بن شیخ بہاء الدین زکریا ملتانیؒ) کی خانقاہ میں لوگوں نے شیخ صدر الدین عارف سے اُن کے مرید محسن ملتانی کی تعریف کی کہ وہ مسلمانوں کی خدمت بڑے شوق سے کرتے تھے۔ شیخ عارف نے خوش ہوکر جواب دیا کہ اس خدمت کا سو رکعت نمازوں اور سو روزوں سے زیادہ ثواب ہے۔ اور یہ بھی بتایا کہ مسلمانوں کی اعانت کرنا اور مخلوق خدا کی خدمت ایک اچھی عبادت ہے۔ یہی پیغمبروں کا اسوہ تھا۔

خوانِ پرنعمت میں کچھ ایسے حوالے بھی ملتے ہیں جن سے مسلم عہد حکومت میں سلاطین وقت اور امرا کی سرپرستی میں فنون لطیفہ کی ترقی پر روشنی پڑتی ہے۔ ہندوستان میں زمانۂ قدیم سے مندروں اور راجاؤں کے محلات میں دیواروں کی سجاوٹ کے لیے رنگوں سے انسانوں، جانوروں اور پیڑ پودوں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں۔ مسلمانوں نے اس فن کو زیادہ ترقی دی۔ سلطان التمش کے عہد میں نقشِ گرانِ چین کی خدمات حاصل کی گئیں۔ انھوں نے دہلی میں شاہی محلات کو اپنی مصوری کے ذریعہ سجایا[1]۔ 'خوانِ پُرنعمت' سے معلوم ہوتا ہے کہ کاغذ پر مصوری کا بھی رواج اسی زمانہ میں شروع ہوا[2]۔ واضح رہے کہ کاغذ بنانے کی صنعت کا ہندوستان میں مسلمانوں کے ذریعہ فروغ ہوا۔

کچھ حوالوں سے شیخ شرف الدین منیری کے حالات زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ابتدائی زمانہ میں جبکہ وہ سلوک کی منازل طے کر رہے تھے تو تنِ تنہا راجگیر کے جنگل میں رہتے تھے۔ اور ریاضت اور مجاہدہ میں اپنا وقت گزارتے تھے۔ ہفتہ میں جمعہ کے دن نماز کی غرض سے بہار شہر آجاتے تھے وہاں پر لوگ اُن سے ملتے تھے۔ بڑھاپے میں جب خانقاہ میں رہنے لگے تو ایک دن مریدوں کو بتایا کہ جب وہ راجگیر کے جنگل میں ایک کہنہ غار میں رہتے تھے، اس زمانہ میں خطہ بہار کا والی ایک سخت گیر افسر تھا وہ لوگوں کے ساتھ سختی سے پیش آتا تھا۔ لیکن شیخ کا احترام کرتا تھا۔ لوگ اُس سے اپنی شفاعت کرانے کے لیے جمعہ کے دن شیخ سے ملتے تھے اور والی کے لیے سفارشی خطوط لکھواتے تھے۔ وہ ہر ضرورت مند کے لیے سفارشی خط لکھ دیتے تھے۔ لوگوں کی تعداد بڑھتی رہی۔ کبھی کبھی شیخ گھبرا جاتے تھے اور کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ لوگوں سے غصہ بھی ہو جاتے تھے۔ ایک دن شیخ زادہ چشت جو کہ دہلی میں اُن کی شہرت سُن کر اُن سے ملاقات کے لیے بہار آئے

---

[1] عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء صـ

[2] خوانِ پُرنعمت، ترجمہ پال جیکسن، صـ ۳۲۔ فنون لطیفہ کی شرعی حیثیت یہاں زیرِ بحث نہیں ہے۔

ہوئے تھے وہاں موجود تھے۔ جب اُنھوں نے شیخ کو غصہ میں دیکھا تو شیخ سے کہا۔ آپ پریشان ہو کر ناراض ہو جاتے ہیں۔ آپ کو احتیاط سے کام لینا چاہیئے۔ لوگوں کی مصیبتوں کو اپنے اوپر لیجیئے۔[1] اندازہ ہوتا ہے کہ اس بات کا شیخ پر اس قدر اثر ہوا کہ وہ خدمت خلق کے پہلے سے زیادہ قائل ہو گئے۔

شیخ شرف الدین منیری کے نزدیک صوفیاء کا کرامت کو ظاہر کرنا شعبدہ بازی کے مترادف تھا۔ وہ اس کو روحانی قدروں کے منافی سمجھتے تھے۔ لیکن اُن صوفیاء کو معذور سمجھتے تھے جن سے مافوق العادت حرکتیں سکر یا جذب کی حالت میں سرزد ہو جاتی تھیں۔ شیخ شرف الدین منیری فرماتے تھے کہ ہر پاکباز صوفی کا فرض ہے کہ وہ اپنی روحانی صلاحیت و کمال کو پوشیدہ رکھے اور وضاحت کے لیے مزید فرماتے تھے اور اُن کے انتقال کے بعد بیہودہ اور کج فہم مریدوں اور درگاہ کے مجاوروں نے اُن کی کرامات سے متعلق افسانے گھڑ کر مشہور کر دیئے۔ بعض نے تو اس ضمن میں کتابیں بھی شائع کیں جن میں غلط باتوں کو مشائخ کی طرف منسوب کیا۔[2]

شیخ شرف الدین منیری کو تاریخ اسلام سے بڑی دلچسپی تھی۔ وہ مشاہیر اسلام کے متعلق رائے دینے میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے۔ وہ حضرت علی حیدرؓ اور امیر معاویہؓ کا بڑا احترام کرتے تھے۔ دونوں کے باہمی اختلافات کو اُن کا ذاتی معاملہ اور مذہب سے علیٰحدہ سمجھتے تھے۔ اُن کے مابین جنگوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے تھے کہ ان سے آیندہ زمانہ میں مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے اہم مسائل کا حل نکل آیا تھا مثلاً نماز جمعہ اور خطبے کے احکام واضح ہوتے۔[3] ایک مرتبہ شیخ زین بدر عربی نے پوچھا کہ یزید بن معاویہ پر لعن طعن کیوں نہیں کرنی چاہیئے۔ شیخ نے فرمایا کہ ایک کمتر آدمی کو اپنے سے برتر آدمی کی مذمت نہیں کرنی چاہیے۔ یزید صحابی کا مرتبہ رکھتے تھے۔ یا یوں کہا جائے کہ اول تابعین کی حیثیت سے قابلِ احترام تھے۔ اور پھر رسول کریمؐ کا قول نقل کیا: میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ میرے صحابیوں کے مابین اختلافات اور تنازعہ کو معاف کرنا۔[4] دراصل شیخ کا رویہ وہی تھا جو اس معاملہ میں ثقہ اہلِ تسنن علماء کرام کا ہمیشہ رہا ہے۔ یقیناً ان کی ان تعلیمات سے تفصیلی رجحانات کا جو کہ دوسرے صوفیاء کے اثر سے بڑھ رہے تھے، سدباب ہوا۔ کم از کم شیخ کے معتقدین کے یہاں

---

[1] خوانِ پرنعمت، انگریزی ترجمہ۔ ص ۵۷ [2] ایضاً ص ۱۰۱

[3] خوانِ پرنعمت، فارسی متن۔ ص ۶۵

یہ رجحانات نہیں پائے جاسکتے تھے۔ فادر پال جیکسن لکھتے ہیں کہ یزید کے معاملہ میں شیخ کا رویہ اُن کے اپنے تصورِ حیات سے مطابقت رکھتا تھا کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ آدمی کو اپنے دشمن کا بھی بہی خواہ ہونا چاہئے۔[1]

۲۷ویں مجلس میں شیخ نے شیخ عثمان ہرونی کی وصفی ملفوظات کا حوالہ دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے عہد میں چشتی بزرگوں سے منسوب وصفی ملفوظات خواص میں بھی قبولیت عام حاصل کر چکی تھیں۔ اور وہ اُن کو جعلی اور غیر معتبر نہیں سمجھتے تھے۔[2] حالانکہ شیخ نظام الدین اولیاء، شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی اور سید محمد گیسو دراز نے ان کو جعلی قرار دے دیا تھا۔[3] لیکن ان ملفوظات میں بھی ان باتوں کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے تھے جو قرآن مجید سنت سے ٹکراتی تھیں۔ اس معاملہ میں وہ اُن بزرگوں کا بھی اتباع نہیں کرتے تھے جن کی بزرگی اور روحانی کمالات کے وہ معترف تھے۔ مثال کے طور پر وہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان کی تصانیف کا مطالعہ کر کے اُن کا تبحر بھی حاصل کر لیا تھا۔ لیکن ابن العربی کی اندھی تقلید کے قائل نہیں تھے۔ ان کے مکتوبات صدی اور خوانِ پرنعمت دونوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن العربی کے فلسفۂ وحدت الوجود سے پوری طرح متفق نہیں تھے۔ وہ فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ کا اسلامی تصور یہ ہے کہ وہ وراء الوراء ہے اور قادرِ مطلق ہے وحدت الوجود کا فلسفہ اس سے مطابقت نہیں رکھتا۔ شیخ شرف الدین منیری مکتوبات صدی میں اور خوانِ پرنعمت دونوں میں فرماتے ہیں کہ انسان اور باری تعالیٰ کسی صورت میں ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوسکتے اور ماضی کے صوفیاء کی رائے کا حوالہ دیتے ہیں کہ عظیم صوفیاء کے مطابق سلوک کی چوتھی منزل سالک کو ایسے نور الٰہی سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ جس کی تابناکی کی وجہ سے ہر شے اپنی تابناکی کھو دیتی ہے اور وہ اس نور کا حصہ معلوم ہونے لگتی ہے یہ ایسا ہے جیسا کہ سورج کے نکلنے پر اس کی تابناکی روشنی میں ہر چمکنے والی شے ماند پڑ آتی ہے کیونکہ سورج کی روشنی اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ اس شے کی روشنی کی حقیقت سورج کے غروب ہونے تک بے معنی ہوجاتی ہے۔ بالکل ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے نور کی بے پناہ تابناکی کی وجہ سے سالک کو ہر شے نورِ خداوندی ہی کا حصہ معلوم ہوتی ہے لیکن

---

[1] ایضاً ص ۹۰ حاشیہ ص ۸ [2] ایضاً ص ۱۲۵

[3] ملاحظہ کیجئے خیر المجالس ص ۵۲ اور جوامع الکلم، کانپور، ۱۳۵۶ھ ص ۱۳۲

حقیقت میں اس کے وجود کے نورِ الٰہی میں ضم ہونے یا اس کی اپنی انفرادیت کے ختم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[1]

شیخ شرف الدین منیری کے برخلاف اُن کے چشتی ہمعصر صوفی بزرگ، سید محمد گیسو دراز ابن العربی کے افکار کے سخت مخالف تھے۔ وہ ابن العربی کی تعلیمات کو گمراہ کن تصور کرتے تھے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں "اگر وہ (ابن العربی) میرے زمانہ میں زندہ ہوتے، میں ان کو اللہ تعالیٰ کے وراء الورا ہونے کا قائل بناتا اور اُن کو عالمِ روحانیت کی سیر کے ذریعہ ان کے اسلامی عقیدہ کو دوبارہ زندگی دیکر ان کو مسلمان بنالیتا۔"[2]

شیخ شرف الدین منیری نے ۵۶ سال تک بحیثیت صوفی کے عوام و خواص میں رشد و ہدایت کا کام انجام دیا اور مذہبی زندگی کی اہمیت اور اللہ تعالیٰ کی معرفت کا درس دیا۔ لوگوں کو ان کے خلوص تقویٰ، دینداری اور خدمت خلق کے جذبہ سے متاثر ہو کر لوگ اُن سے فیضیاب ہونے کے لیے دور دراز کا سفر طے کر کے بہار شہر آتے رہے۔ اُن کی ایمان افروز تعلیمات سے مسلمانوں ہی کے خواص و عوام متاثر نہیں ہوئے بلکہ بہت سے ہندو بھی ان کی خانقاہ میں آتے تھے۔ بہت سے اُن کی صحبت میں اسلام سے متاثر ہو کر اُن کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوئے۔ شیخ کے خلیفہ اول مظفر بلخی فرمایا کرتے تھے کہ اُن کے پیر نے جن ہندوؤں کو مسلمان بنایا وہ سب صاحب یقین مسلمان بنے جس طرح کہ ماضی میں دوسرے عظیم بزرگوں کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہونے والے لوگ ہوتے تھے۔[3] یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ صوفیاء کی خانقاہوں میں ہندو عقیدت مند آتے تھے اور اُن میں سے جو اسلام کی طرف مائل ہو کر اور مسلمان بننے کی خواہش ظاہر کرتے تھے اُن کو شیخ بخوشی مسلمان بناتے تھے لیکن وہ اس سلسلے میں ہر کسی کے مسلمان بننے پر اصرار نہیں کرتے تھے ان کا حسن سلوک ہر آدمی کے ساتھ یکساں تھا لہٰذا خانقاہوں میں انھیں افراد کو مسلمان بنایا جاتا تھا جن کو اسلام کی صداقت کا یقین ہو جاتا تھا۔ یہی حال درگاہوں کا تھا کہ وہ بعض اوقات ہندو عقیدت مند منّت کے پورا ہونے پر مسلمان ہو جاتے تھے۔ جہاں تک پسماندہ ذات کے لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے

---

[1] مکتوبات یک صدی، انگریزی ترجمہ، پال جیکسن، بمبئی ۱۹۸۵ء مکتوبات ۱، ص ۱۲، نیز ص ۴۲۵۔ جہاں حاشیہ ۱ میں مترجم نے شیخ کے تصور توحید پر تبصرہ کیا ہے۔

[2] سید محمد گیسو دراز، خاتمہ مطابق خسرو حسینی، شہود وجود، گیسو دراز کا مطالعہ، اسلامک کلچر، انگریزی جریدہ حیدرآباد دکن، جلد ۳۹، ۴، اکتوبر ۱۹۶۵ء ص ۲۹۸ [3] مناقب الاصفیہ، ص ۱۲۱

کا معاملہ ہے تو ان کے لیے دوسرے سماجی ادارے جیسے کارخانے، مدرسے اور شہروں میں مذہبی مسلمانوں کا حسنِ سلوک سب تھے۔ شہروں اور قصبوں میں پوری پوری ذاتیں مشرف بہ اسلام ہوگئیں۔ تاہم صوفیائے کرام کا سوشل رول بھی اہم رہا ہے۔

شیخ شرف الدین یحیٰی منیری نے تقریباً سو سال کی عمر پائی۔ ۱۳۸۰ء میں انتقال فرمایا۔ ان کی روایات کو ان کے خلفاء نے قائم رکھا۔ خلفا میں شیخ مظفر بلخی سب سے نمایاں تھے۔ اپنے پیر کے مکتوبات کی طرح ان کے مکتوبات بھی قرونِ وسطیٰ کے علمی حلقوں میں مقبول رہے ہیں۔[1]

---

[1] مزید حالات کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت ج ۳ ص ۲۳۲، ۲۳۳



بحث ونظر

مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورۂ فیل پر اعتراضات کا جائزہ

مولانا نسیم ظہیر اصلاحی

"مولانا حمید الدین فراہی کی علمی قابلیت اور معرفت کتاب الٰہی کے متعلق دنیائے اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ اپنی فکری صلاحیت، اجتہادی بصیرت، اور قرآن کی معرفت میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے، مولانا کی بے پناہ قابلیت کا اندازہ ان کی "قرآنی تصانیف" اور "اجزائے تفاسیر" سے لگایا جاسکتا ہے اور معلوم کیا جاسکتا ہے کہ مرحوم کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے وہ شائبۂ مبالغہ سے قطعاً پاک ہے۔"[۱]

مولانا حمید الدین فراہیؒ کے اجزائے تفاسیر میں "تفسیر سورہ فیل" بھی ہے، اس میں انھوں نے بڑے مدلل طور پر اس عام خیال کی تردید فرمائی ہے کہ ابرہہ کے لشکر کی بربادی سمندر کی جانب سے آئی ہوئی چڑیوں کی سنگ باری سے ہوئی تھی، اور قریش اور دوسرے اہلِ مکہ، ابرہہ اور اس کے لشکر جرار کے خوف کی وجہ سے دامن کوہ میں بھاگ کر چھپ گئے تھے۔ حضرت مولانا کی تحقیق کے مطابق قریش اہلِ مکہ اور اس وقت باہر سے زیارت کعبہ کے لیے آئے ہوئے حاجیوں نے ابرہہ کے لشکر کا نہایت جم کر مقابلہ کیا تھا اور ان کی شدید سنگباری اور خدا کی نصرت اور تائید سے ابرہہ کا پورا لشکر تتر بتر ہوگیا، اس میں شدید بھگدڑ مچ گئی اور یہ یہاں گرا وہ وہاں گرا، یہ یہاں مرا وہ وہاں مرا کا عالم تھا۔

مولانا فراہیؒ کی اس تحقیق سے جو بڑے غور وفکر کا نتیجہ اور قطعی دلائل وشواہد پر مبنی ہے بعض اہلِ علم کو اتفاق نہیں ہے، انھیں لوگوں میں مولانا شبیر احمد صاحب ازہر میرٹھی بھی ہیں، موصوف نے

۱۔ جمعیۃ العلماء ہند کا ترجمان روزنامہ "الجمعیۃ" دہلی، ۱۴ر جون ۱۹۳۶ء

ماہنامہ "جامعۃ الرشاد" اعظم گڑھ کے اکتوبر، نومبر ۱۹۸۵ء کے شمارہ میں مولانا فراہی کے مذکورہ بالا خیالات پر بعض اعتراضات کیے ہیں، سطورِ ذیل میں انھیں اعتراضات کا جائزہ لیا جائے گا۔

پہلا اعتراض

مولانا شبیر احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:۔

"طیر" سے مردار خور پرندے مراد سمجھنا محض بے دلیل بات ہے، بعض شعرائے عرب نے فخریہ اشعار میں یہ مضمون باندھا ہے کہ جنگ میں ہماری فتح مندی و ظفریابی یقینی ہے، ہم جب اپنے بہادر شہسواروں کو لے کر دشمن کی طرف روانہ ہوتے ہیں تو ہمارے ساتھ گدھوں کی ٹولی بھی فضا میں سرگرم پرواز ہو جایا کرتی ہے، کیونکہ انھیں یقین ہوتا ہے کہ ہم دشمنوں کو قتل کر ڈالیں گے تو انھیں کھانے کے لیے لاشیں نصیب ہوں گی، مولانا فراہیؒ نے اس شاعرانہ مبالغہ آرائی کو حقیقت واقعہ سمجھ لیا کہ فی الواقع کسی کو کوچ کرتا ہوا دیکھ کر گدھ اس کے ساتھ ہو جاتے ہیں، حالانکہ عرب و عجم میں، ملک ملک میں، لاکھوں جنگیں ہوئی ہیں، فوج کشیاں کی گئی ہیں، لیکن آج تک کسی چھوٹی بڑی فوج کو کوچ کرتی ہوئی دیکھ کر گدھ اس کے ساتھ نہیں ہوئے۔"

یہ اعتراض بہت مبہم ہے کہ "طیر" سے مردار خور پرندے مراد سمجھنا محض بے دلیل بات ہے" اس کا اگر مطلب یہ ہے کہ لفظ "طیر" مردار خور پرندوں کے معنی میں آتا ہی نہیں ہے تو یہ بجائے خود بے دلیل ہے، آخر اس سے مردار خور پرندے کیوں مراد نہیں ہو سکتے؟ لفظ "طیر" "طار یطیر" کا مصدر ہے، جس کے معنی ہوا میں دونوں بازو سے اڑنے کے ہیں، پھر اسی سے منقول ہو کر پرندوں کے معنی میں استعمال ہونے لگا، عام اس سے کہ پرندہ چھوٹا ہو یا بڑا، علاوہ ازیں قرآن مجید اور کلام عرب دونوں میں یہ لفظ مردار خور پرندوں کے معنی میں صراحۃً استعمال ہوا ہے، قرآن مجید میں ہے۔

وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَاْكُلُ	اور دوسرے کو سولی دی جائے گی اور
الطَّيْرُ مِنْ رَّاْسِهٖ (یوسف ۴۱)	اس کے سر کو پرندے کھائیں گے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ	اور جو شخص اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے

مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ (حج ۳۱) تو گویا وہ آسمان سے گر پڑا پھر پرندوں نے اس کی بوٹیاں نوچ لیں۔

ان دونوں آیتوں میں لفظ "طیر" مردار خور پرندوں کے معنی میں صراحۃً استعمال ہوا ہے، کلام عرب میں بھی اس کی بیشمار مثالیں موجود ہیں، پھر آیت میں "طیر" کی صفت "ابابیل" آئی ہے جو گروہ یا جماعت یا بڑی چڑیوں کے لیے بولا جاتا ہے، چنانچہ زہیر ابن ابی سلمی کا شعر ہے

وبالفوارس من ورقا وقد علموا — فرسان صدق علی جرد ابابیل

اور ورقا کے ان شہسواروں کے ساتھ جو اصیل غول در غول گھوڑوں پر سوار تھے، اور جن کی شجاعت مسلم تھی۔

اعشی کا شعر ہے۔

طریق وجبار رواء اصولہ — علیہ ابابیل من الطیر تنعب

ان تمام شواہد کی موجودگی میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ لفظ "طیر" گدھ یا دوسرے مردار خور پرندوں کے معنی میں نہیں آیا ہے یا اس معنی میں آتا ہی نہیں ہے، اگر مولانا محترم کا مطلب یہ ہے کہ یہاں سیاق وسباق کے اعتبار سے "طیر" کو مردار خور پرندوں کے معنی میں لینا بے دلیل ہے تو اس کے جواب میں صرف یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ مولانا فراہیؒ نے اس کے متعلق عقلی ونقلی دلائل وشواہد کا انبار لگا دیا ہے مولانا میرٹھی صاحب نے انھیں یکسر نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ جب تک ان دلائل کی تردید نہ ہو مولانا کا اعتراض بے معنی ہوگا۔ یہاں مولانا فراہی کے دلائل کا ذکر موجب طوالت ہوگا۔ البتہ سورہ فیل میں مذکور چڑیوں کے متعلق بعض ان روایتوں کے الفاظ نقل کیے جاتے ہیں جن سے مولانا فراہیؒ کے خیال کی تصدیق ہوتی ہے اور جن پر انھوں نے اعتماد کیا ہے اور جنھیں مولانا میرٹھی صاحب بغیر دلیل رد کر رہے ہیں۔ ان چڑیوں کے بارے میں حضرت عکرمہؓ سے روایت ہے۔

كانت طيرا خضرا خرجت من البحر لها رؤس كرؤس السباع[1] — یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں جو سمندر سے آئی تھیں اور ان کے سر درندوں کے سر کی طرح تھے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

لها خراطيم كخراطيم الطير واكف كاكف الكلاب[2] — ان کے چڑیوں کی طرح کے مونھ اور کتے کے پنجوں کے مانند چنگل تھے

---

[1] [2] یہ دونوں روایتیں تفسیر ابن جریر ج ۳۰ ص ۲۹۰-۲۹۱ میں ہیں، یہ دوسری روایت متعدد طرق سے مروی ہے

حضرت سعید بن جبیر سے مروی ہے

طیر خضر لها مناقیر صفر تختلف علیهم[1] — یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں اور زرد رنگوں چونچوں سے ان کا گوشت کھاتی تھیں۔

مولانا میر علی صاحب فرماتے ہیں کہ "کسی جنگی ٹولے کو کوچ کرتا ہوا دیکھ کر مردار خور چڑیوں کا ان کی کامیابی کا یقین کر کے ان کے ساتھ ہو لینا محض شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے" ممکن ہے کہ "چڑیوں کا یقین کرنا کہ لشکر ضرور کامیاب اور فتح مند ہوگا" شاعرانہ مبالغہ آرائی ہو، لیکن کسی فوج کو کوچ کرتے ہوئے دیکھ کر گدھ وغیرہ مردار خور پرندوں کا اس کے ساتھ ہو جانا کوئی مستبعد نہیں ہے، آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جب کسی کھیت میں ہل بیل یا ٹریکٹر سے جوتائی شروع ہوتی ہے تو چھوٹے چھوٹے پرندے ان کے پیچھے ہو لیتے ہیں اس لیے کہ انھیں یقین ہوتا ہے کہ زمین جوتے جانے پر اس کے اندر سے کیڑے مکوڑے نکلیں گے جو ان کی غذا بنیں گے، اسی طرح ہمارے یہاں دیہاتوں میں کسی گڈھے یا تالاب میں مچھلی کا شکار کرنے کے لیے جب لوگ جمع ہوتے ہیں تو ان کی بھیڑ بھاڑ اور شور و شغب کے ساتھ ہی اس تالاب کے ارد گرد، چیل کوے اور گدھ وغیرہ مختلف چڑیاں منڈلانے لگتی ہیں، جب آج مچھلی کا شکار شروع ہونے سے پہلے محض اس کی تمہید کا منظر دیکھ کر چڑیوں کا یہ حال ہوتا ہے تو پھر چودہ پندرہ سو سال پہلے جبکہ دنیا اتنی زیادہ مہذب اور ترقی یافتہ نہیں تھی اور جنگ کے میدانوں میں لاشیں سڑتی گلتی رہتی تھیں[2] کسی جنگی لشکر کو کوچ کرتے ہوئے یا لڑائی ہوتے ہوئے دیکھ کر مردار خور پرندوں کا وہاں منڈلانا یا لشکر کے ساتھ ہو جانا کون سی مستبعد بات ہے؟

= ہے اس میں خرطوم کا لفظ استعمال ہوا ہے جو شکاری چڑیوں کے لیے مستعمل ہے چنانچہ امرؤ القیس کا شعر ہے

کانها لقوة طلوب — کان خرطومها منشال (وہ اونٹنی جھپٹنے والے پر عقاب کی طرح ہے جس کی چونچ کرچھے کے مانند ہے) (تفسیر سورہ فیل از مولانا فراہی ص۹۶ طبع ۱۹۳۶ء) [1] ابن جریر ج ۳ ص۲۹۸

[2] جیسا کہ ایک حماسی شاعر کہتا ہے — تركنا ضباعا من بطال — تسفى عليها الرياح في الملمه

(ہم نے بہت سے بہادروں کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ ہوائیں ان کے بالوں کے جوڑوں پر خاک اڑاتی تھیں)

اس شعر کے بارے میں مولانا میر علی صاحب یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صرف شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے کیونکہ یہ ایک جنگ کا واقعہ ہے اس جنگ میں عبد مناف نے شکست فاش دی تھی اور بہت سوں کو قتل کیا تھا اسی جنگ کی تصویر کشی شاعر نے اپنے اشعار میں کی ہے جیسا کہ مولانا فتح اعزاز علی صاحب شرح حماسہ میں لکھتے ہیں۔

دوسرا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب اپنے دوسرے اعتراض کے تحت لکھتے ہیں

"پہاڑ کے اوپر سے کسی گروہ پر سنگباری اس صورت میں ہوسکتی ہے جبکہ وہ گروہ پہاڑ کے دامن میں ہو، اس صورت میں پہاڑ کے اوپر سے جو پتھر پھینکے یا لڑھکائے جائیں گے ان سے اس گروہ کو نقصان پہنچے گا، لیکن ابرہہ کی فوج کو وادی محسر میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا ہے، جن لوگوں نے وادی محسر دیکھی ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کے داہنی طرف یا بائیں جانب کے پہاڑ اتنے نزدیک نہیں کہ ان کے اوپر سے پھینکے ہوئے پتھر ان لوگوں کو ہلاک یا زخمی کرڈالیں جو وادی محسر میں ہوں، مولانا فراہیؒ نے اپنی آنکھوں سے وادی محسر دیکھی ہوتی تو ہرگز یہ تاویل نہ کرتے۔"

یہ تسلیم ہے کہ ابرہہ کی فوج کو وادی محسر میں تباہی کا سامنا کرنا پڑا جو ایک لمبی چوڑی وادی ہے، اور بائیں جانب پہاڑ دوری پر واقع ہیں، اس لیے اس وادی میں ٹھہرے ہوئے لشکر پر پہاڑ کے اوپر سے پتھر مارنا یا لڑھکانا بہت مشکل تھا، مگر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا عربوں کے سامان جنگ میں ایسے ہتھیار نہیں تھے، جن سے دور دراز تک پتھر مارے جاسکتے ہوں؟ ہمارے خیال میں مولانا میرٹھی صاحب نے اس پہلو پر غور نہیں فرمایا ورنہ وہ ایسی بے وزن بات ہرگز نہ تحریر فرماتے، منجنیق، قذاف، قلافہ فلاخن اور گوپھن وغیرہ عربوں کے خاص ہتھیار تھے۔ جن کے ذریعہ وہ دور ہی سے ایسی شدید سنگ باری کرتے تھے کہ مقابل لشکر کو منٹوں میں تتر بتر ہوجانے پر مجبور کردیتے تھے، جن کتابوں[1] میں جاہلی عربوں کی لڑائیوں (ایام العرب) کا مفصل تذکرہ ہے ان میں ان ہتھیاروں کے استعمال کا بھی جگہ جگہ ذکر آیا ہے، لسان العرب میں بھی ہے کہ

= وفیہ یقول شاعر من حمیر و الصف فیما قال ولذا عدت ھذہ الابیات من المنصفات — اسی جنگ کے بارے میں حمیر کا شاعر کہتا ہے اور جو کچھ اس نے کہا ہے بالکل صحیح کہا ہے اسی لیے اس کے ان اشعار کو "منصفات" میں سے قرار دیا گیا ہے۔

[1] مثلاً ابو عبیدہ کی "شرح النقائض" اور میدانی کی "مجمع الامثال" وغیرہ۔

قیل لاعرابی کیف کانت حروبکم؟	کسی اعرابی سے پوچھا گیا کہ تمہاری جنگیں کیسی
فقال کانت بیننا حرب	ہوتی تھیں تو اس نے کہا کہ ہمارے درمیان
عون، تفقأ فیہا العیون	بڑی سخت جنگ ہوتی تھی، اس میں آنکھیں
فتارۃ نجنق واخری نرشق[1]	پھوٹ جاتی تھیں، کبھی ہم منجنیق سے پتھر مارتے
	تھے تو کبھی تیر چلاتے تھے۔

جنگ احزاب کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی منجنیق نصب کرنے کا حکم فرمایا تھا، اور اس حکم کی تعمیل ہی نہیں کی گئی بلکہ اس سے کام بھی لیا گیا تھا۔[2]

ابرہہ کا لشکر بہت بڑی تعداد میں تھا اور ہر طرح مسلح تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اس سے گوریلا جنگ کی جائے (جس کے عموماً عرب عادی تھے) پھر منجنیق اور قذاف وغیرہ سے سنگباری کرنے کے لیے یہ ضروری بھی ہوتا ہے کہ مد مقابل لشکر کچھ دوری پر ہو، اس لیے وادی محسر کے بیچ میں ابرہہ کے لشکر کا پڑنا جنگی اعتبار سے عربوں کے حق میں تھا، نہ کہ ان کے خلاف، چنانچہ انھوں نے دونوں طرف سے ان کو گھیر کر اپنی منجنیقوں کے ذریعہ اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔[3]

تیسرا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب مزید تحریر فرماتے ہیں:-

"تاریخ عالم میں ایسے بہت سے واقعات ملتے ہیں کہ دامن کوہ سے گذرتے ہوئے کسی لشکر کو فریق مقابل کے آدمیوں نے پہاڑ کے اوپر سے وزنی پتھر لڑھکا لڑھکا کر سخت نقصان پہنچایا ہے، اور وزنی پتھر لڑھکائے ہی جاتے ہیں ہاتھوں میں لے کر دور نہیں پھینکے جا سکتے، پس اگر لشکر ابرہہ کی تباہی بھی اسی طرح ہوئی ہوتی تو آیت میں لڑھکانے کا ذکر ہوتا۔ حالانکہ آیت میں "رمی" یعنی پھینکنے کا ذکر ہے۔"

---

[1] لسان العرب ج ۱۰ ص ۳۷ مادہ ج ن ق [2] ص

[3] عرب کی تاریخ و جغرافیہ پر مولانا فراہیؒ کی بڑی گہری نظر تھی خصوصاً ان جگہوں کا انھیں بخوبی علم تھا جن کا کسی حیثیت سے قرآن پاک سے تعلق تھا، مولانا کو بیت اللہ کی زیارت کا بھی شرف حاصل تھا، اس لیے انھوں نے بچشم خود ان تمام مقامات کا مشاہدہ فرمایا ہوگا، اس اعتراض میں ان پر وادی محسر نہ دیکھنے کا طنز سراسر نادرست اور غیر سنجیدہ ہے۔

اس کا جواب اس سے پہلے والے اعتراض میں گذر چکا ہے کہ عربوں کے سامانِ جنگ میں منجنیق، قذافہ اور گوپھن وغیرہ بھی تھے جن سے وہ شدید سنگباری کرتے تھے، ان ہتھیاروں کے ذریعہ بڑے بڑے پتھر اوپر سے لڑھکائے نہیں جاتے تھے، بلکہ اوٹ سے چھپ کر یا سامنے ہی سے دشمنوں پر پتھر پھینکے جاتے تھے، منجنیق اور قذاف وغیرہ کے جنگی استعمال کا غالباً مولانا کو علم نہیں ہے یہاں ائمہ لغت کے بعض اقوال پیش کئے جاتے ہیں۔

منجنیق: آلۃ حربیۃ ترمٰی بہا القذائف[1] — منجنیق ایک ایسی جنگی مشین ہے جس کے ذریعہ پتھر پھینکے جاتے ہیں۔

القذاف: الذی یرمٰی بہا الشیٔ فیبعد[2] — قذاف ایک مشین ہے جس کے ذریعہ کوئی چیز دور پھینکی جاتی ہے۔

صاحب لسان العرب نے یہ اشعار نقل کیے ہیں

لمّا اتانی الثقفی الفتان   فنصبوا قذافۃ بل ثنتان[3]

جب ثقفی نوجوان ہمارے پاس آئے تو انھوں نے ایک نہیں بلکہ دو پتھر مارنے کی مشین نصب کی

مزاد کا شعر ہے:

قذیفۃ شیطان رجیم رمٰی بہا   فصارت ضواۃً فی لہازم ضرزم[4]

یہ وہ اوزار ہیں جن سے عرب پتھر مارا کرتے تھے، صرف ہاتھوں سے نہیں مارتے تھے، جیسا کہ مولانا میرٹھی صاحب کا خیال ہے، شمشیر زنی اور سنگباری ان کا روزانہ کا معمول تھا۔ وہ ان سب کے بڑے ماہر تھے، پھر یہ کیسے باور کر لیا جائے کہ انھوں نے نہتے ہو کر اس لشکر جرار کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کیا ہوگا؟ بلاشبہ انھوں نے جبکہ وہ حالت احرام میں بغیر تیر و تلوار کے تھے ان ہتھیاروں کو ضرور استعمال کیا ہوگا جو اس وقت ممکن الحصول تھے اور انھیں ہتھیاروں کے لیے جیسا کہ پہلے مثالوں سے ثابت ہو چکا ہے "رمی" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، اس لیے آیت میں لفظ "ترمی" واقعہ اور اقتضائے حال کے عین مطابق ہے اس پر سرے سے کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا، لڑھکانے کی بات تو محض مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی کی اپج اور اختراع ہے، مولانا فراہیؒ

---

[1] الافصاح ص۱۹۹ طبع قاہرہ ۱۹۲۹ء [2] ایضاً و لسان العرب ج ۹ ص۲۷۷ مادہ ق ذ ف [3] لسان العرب ص۲۷۷ [4] ص۹۵

نے لڑھکانے کی کوئی بات ہی نہیں لکھی ہے کہ اس پر کوئی اعتراض وارد ہو۔

چوتھا اعتراض

مولانا میرٹھی صاحب کا چوتھا اعتراض یہ ہے۔

"اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے کہ وہ پھینکے ہوئے پتھر "سجیل" کی جنس کے پتھر تھے، مولانا فراہیؒ کو بتانا چاہیئے تھا کہ اگر ابرہہ کی فوج پر اہل کرنے سنگ باری کی تھی تو سجیل کے سنگریزے کہاں سے لائے تھے، جبکہ مکہ و نواحِ مکہ بلکہ تمام حجاز کی سرزمین میں سجیل کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے۔"

مولانا میرٹھی صاحب کا یہ اعتراض بھی بالکل بے سروپا ہے کہ "کہ و نواح مکہ بلکہ تمام سرزمین حجاز میں سجیل کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے" کیوں کہ انھوں نے اس بے بنیاد دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں ہے، ایسے بے ثبوت دعویٰ کی موجودگی میں کون مان سکتا ہے کہ پوری سرزمین حجاز میں کنکر (سجیل) پائے ہی نہیں جاتے، کنکر ایک معمولی چیز ہے اس کا ہر جگہ ہونا ممکن ہے، جن لوگوں نے اس وادی کو دیکھا ہے اور جو لوگ مکہ اور حجاز میں رہ چکے ہیں ان سے دریافت کرنے پر یہی معلوم ہوا کہ وہاں کنکر پائے جاتے ہیں خصوصاً وادی محسر کا علاقہ تو کنکروں سے بھرا پڑا ہے۔

قرآن مجید میں دو جگہ اور لفظ "سجیل" آیا ہے۔

۱۔ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ (ہود: ۸۲)	اور اس سرزمین پر ہم نے کنکر کے پتھر برسانا شروع کیے جو لگاتار گرتے رہے۔
۲۔ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ (حجر ۷۳)	اور ہم نے ان پر سجیل کے پتھر برسائے۔

ایک دوسری جگہ سجیل کی تعبیر اس طرح کی گئی ہے۔

لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ (ذاریات ۵۱)	تاکہ ہم ان پر کنکر برسائیں

ان آیتوں میں عرب بائدہ کا ذکر ہے جن کو ایسی شدید اور تباہ کن آندھی کے ذریعہ ہلاک کیا گیا تھا، جو اپنے ساتھ "سجیل" کے قسم کے پتھر لیے ہوئے آئی تھی، اور مسلسل کئی روز تک چلتی رہی، یہ قومیں عرب تھیں اور سرزمین حجاز میں آباد تھیں، انھیں ہلاک کرنے والی آندھی کہیں دور دراز سے کنکر پتھر

لے کر نہیں آئی تھی، بلکہ وہ جن راستوں سے گذرتی تھی انھیں میں پڑے ہوئے کنکر پتھر اپنے ساتھ اڑاتے ہوئے لے چلتی تھی، اب اگر اس علاقہ میں سجیل کے قسم کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے جیسا کہ مولانا میرٹھی صاحب کا دعویٰ ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آندھیاں بھی اپنے ساتھ "سجیل" کے پتھر کہاں سے لائی تھیں؟ مولانا ان آیات پر بھی ذرا ٹھہر کر غور فرما لیتے تو یہ عجیب و غریب اعتراض ہرگز نہ فرماتے، اگر بالفرض مولانا کی یہ بات تسلیم ہی کر لی جائے کہ سجیل کے پتھر حجاز میں پائے ہی نہیں جاتے تو یہ بات کس طرح مانی جا سکتی ہے کہ "بحجارۃ من سجیل" سے مراد وہی پتھر ہے جس کو "جلا کر پیس کر عمارتی چونا بنایا جاتا ہے"[1]؟ حالانکہ ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ

قال ابن عباس، سجیل معناہ	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ
سنك وكل، یعنی بعضہ حجر	سجیل کا معنی سنگ اور گل ہے یعنی اس کا
وبعضہ طین[2]	کچھ حصہ پتھر اور کچھ مٹی ہے۔

کیا اس کے بعد بھی مولانا میرٹھی صاحب کو اپنے اخذ کردہ مفہوم پر اصرار ہوگا؟

پانچواں اعتراض

اب مولانا کا اس سے بھی زیادہ دلچسپ اعتراض ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:۔

"سجیل" کے قسم کے سنگریزے مار کر تین چار ہزار آدمی ساٹھ ہزار آہن پوش فوج کو کوئی خاص گزند نہیں پہنچا سکتے، سب کو ہلاک کر ڈالتے اور کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دینے کا ذکر ہی کیا"

یہ اعتراض بڑا مضحکہ خیز ہے کیونکہ "سجیل" (سنگریزے) برسانے والے خواہ عرب ہوں یا چڑیاں، دونوں ہی صورتوں میں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ اپنے گھر کی حفاظت کرنے اور اس کی عظمت کو برقرار رکھنے کے لیے چڑیوں کے پھینکے ہوئے چنے اور دال کے برابر[3] سنگریزوں میں اتنی قوت دے سکتا ہے کہ وہ گولیوں اور بموں کا کام کریں تو کیا وہی خدا اس

---

[1] مولانا میرٹھی صاحب نے اپنی تفسیر میں سجیل سے مراد اسی پتھر کو لیا ہے اور خط کشیدہ جملہ انھیں کا ہے۔

[2] تفسیر رازی ص ۱۰۱ ج ۳۲

[3] تاریخ اور تفسیر کی تمام کتابوں میں ہے کہ چڑیوں کے پھینکے ہوئے پتھر چنے یا دال کے برابر تھے۔

بات پر قادر نہیں ہے کہ جب اس کے چند ہزار کمزور بندے کفن بردوش اس کے گھر کی حفاظت کے لیے ایک جہاد عظیم میں مصروف ہوں اور ان کا سردار (عبدالمطلب) خانہ کعبہ کے دروازہ پر کھڑا ہو کر اپنے خدا کے حضور یہ پر درد دعا کر رہا ہو:

اللهم ان المرء يمنع رحله فامنع رحالك

اے اللہ آدمی اپنے اہل کی حفاظت کرتا ہے پس تو بھی اپنے لوگوں کی حفاظت کر

لا يغلبن صليبهم ومحالهم ابدا محالك

ان کی صلیب اور قوت تیری قوت پر غالب نہ ہو

ان كنت تاركهم وقبلتنا فامر مابدا لك

اگر تو ہمارے قبلہ کو ان کے زیر نگیں کرنا چاہتا ہے تو وہی کر جو تیری مرضی ہو

يارب لا ارجو لهم سواك يارب فامنع عنهم حماك[1]

اے اللہ میں ان کے بارہ میں تیرے سوا کسی اور سے امید نہیں رکھتا، پس تو اپنے گھر کی آپ ہی حفاظت کر تو ان کے پھینکے ہوئے کنکروں اور پتھروں میں ایسی قوت نہ رکھ دے کہ ساٹھ ہزار نہیں بلکہ لاکھوں کی تعداد پر مشتمل فوج ان کی سنگ باری کی وجہ سے تباہ و برباد ہو جائے؟ مزید براں جبکہ ان کی سنگ باری کے ساتھ تائید غیبی کے طور پر آسمان سے بھی سنگ باری ہو رہی ہو؟

ہم اپنی بات کی مزید وضاحت کے لیے مولانا فراہیؒ کی تفسیر سورہ فیل کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں۔

"اس کی سب سے پہلی مثال غزوۂ بدر میں ملتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹھی بھر کنکریاں لیں، اور قریش کی طرف رخ کر کے فرمایا "شاهت الوجوه" "خدایا یہ چہرے بگڑ جائیں" اس کے بعد کنکریاں ان کی طرف پھینکیں اور صحابہؓ سے فرمایا "بڑھو" نتیجہ یہ ہوا کہ تمام کفار کو آنکھوں کی پڑ گئی، اسی کی نسبت سورہ انفال میں فرمایا:- وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (۱۷) (جب تم نے کنکریاں پھینکیں تو تم نے نہیں ماریں بلکہ اللہ نے ماریں) دیکھو اللہ تعالیٰ نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رمی، کو اپنی رمی کے لیے سبب ظاہر اور پردہ بنایا گو اس موقع پر دو طرف سے کنکریاں پھینکی گئیں ایک پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جس کو کفار نے دیکھا

---

[1] تفسیر ماجدی ج ۳۲ ص ۹۶

اور ایک خدا کی طرف سے جس کو وہ نہ دیکھ سکے، لیکن اس کے اثر کو انھوں نے محسوس کیا، اسی لیے آیت میں نفی اور اثبات دونوں ساتھ ساتھ آئے ہیں، بعینہ یہی صورت، واقعہ فیل میں بھی نظر آتی ہے، قریش سنگباری کے زور سے ابرہہ کی فوج کو کعبہ سے دفع کر رہے تھے، خداوند تعالیٰ نے اسی پردہ میں ان پر آسمان سے سنگباری کر دی، چنانچہ جس طرح غزوہ بدر کی رمی کو اپنی طرف منسوب کیا (ولکن اللہ رمی) اسی طرح یہاں بھی کفار کو کھانے کے بھس کی طرح بنا دینا، اپنی قوتِ قاہرہ کی طرف منسوب کیا (فجعلھم کعصف ماکول) ظاہر ہے کہ یہ عظیم الشان معجزہ ہے، کیونکہ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر گراں کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار اس کو شکست دے دینا بھی آسان نہ تھا۔[۱]

چھٹا اعتراض

مولانا میرٹھی کا چھٹا اعتراض یہ ہے۔

"عربیت کا صحیح ذوق قطعاً یہ گوارا نہیں کرتا کہ "ترمیھم" میں خطاب سنگباری کرنے والے اشخاص سے ہو، بریں تقدیر "ترمونھم" لانا ضروری تھا، اور اللہ تعالیٰ ترمیھم کے بجائے ترمونھم فرمانے سے عاجز نہ تھا"

مولانا فراہیؒ کو عربی ادب کا ذوق تھا یا نہیں، اس سے یہاں بحث نہیں ہے۔ البتہ اس قدر عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ خود مولانا میرٹھی نے صحیح ذوق کا مظاہرہ نہیں کیا ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت ملاحظہ ہو۔

اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ، اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰہَ لَہٗ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا لَکُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ (بقرہ ۱۰۶، ۱۰۷)	کیا تم نہیں جانتے کہ بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے، کیا نہیں جانتے کہ اللہ ہی کے لیے آسمانوں اور زمین کی بادشاہی ہے، اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی یار و ناصر نہیں۔

---

[۱] تفسیر سورہ فیل ص۵۹-۶۰ (مولانا فراہیؒ) طبع اصلاح پریس ۱۹۳۷ء

ان آیات میں خطاب صیغۂ واحد "الم تعلم" سے شروع ہوا ہے اور دوبارہ پھر واحد ہی کا صیغہ "الم تعلم" استعمال ہوا ہے' اور اس کے بعد "مالکم" میں جمع کی ضمیر آگئی ہے' عربی ادب کا ذوق رکھنے والے جانتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اوپر کے دونوں واحد کے صیغوں میں مخاطب جماعت کا ایک ایک فرد علیحدہ علیحدہ مراد ہے' پھر اس کے بعد پوری جماعت کو جمع کے صیغہ سے خطاب کیا گیا' کیا یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عربیت کے صحیح ذوق کے مطابق "الم تعلم" کے بجائے "الم تعلموا" ہونا چاہئے تھا' جیسا کہ "الم تر" کے بارے میں مولانا میرٹھی صاحب نے فرمایا ہے۔

دراصل یہ طریقۂ استعمال عربی زبان کا ایک خاص اسلوب ہے۔ اس کی تھوڑی سی تفصیل خود مولانا فراہیؒ کے الفاظ میں ہم یہاں پیش کرنا چاہتے ہیں' مولانا فراہیؒ لکھتے ہیں۔

"یہ زبان کا مخصوص اسلوب ہے جس میں واحد کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے' گویا واحد کا لفظ ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرتا ہے' کلام عرب اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں تورات میں جہاں کہیں خدا نے بنی اسرائیل کو واحد کے صیغہ سے خطاب کیا ہے' وہاں یہی اسلوب ملحوظ ہے' مفصل بحث "کتاب الاسالیب"[1] میں ملے گی' یہاں ہم صرف قرآن مجید سے بعض مثالیں نقل کریں گے۔

فرمایا ہے:۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللّٰهِ لِیُرِیَكُمْ مِّنْ اٰیٰتِهٖ (لقمان ۳۱)	نہیں دیکھتے کہ کشتیاں سمندر میں چلتی ہیں اللہ کے فضل سے تاکہ تم کو اپنی نشانیوں کا مشاہدہ کرائے۔

اس آیت میں کلام' واحد کے صیغہ (الم تر) سے شروع ہوا' لیکن پھر "لیریکم" میں جمع کی ضمیر آگئی' کیونکہ واحد سے مقصود درحقیقت جمع ہی تھی۔

دوسری جگہ ہے۔

[1] یہ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک معرکۃ الآراء تصنیف ہے' جس میں قرآن مجید کے بیشتر اسالیب اور ان کی خصوصیات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے' یہ کتاب "اسالیب القرآن" کے نام سے چھپ چکی ہے اور دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر سے حاصل کی جا سکتی ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ	نہیں دیکھتے کہ خدا نے آسمانوں اور زمین
الْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنْ یَّشَاْ یُذْهِبْكُمْ	کو ایک غایت کے ساتھ پیدا کیا ہے، اگر وہ
وَیَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِیْدٍ	چاہے تو تمہیں فنا کر دے اور تمہاری جگہ نئی
(ابراہیم ١٩)	مخلوق بسائے۔

اس آیت میں وہی اصول ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس جمع سے کلام شروع ہوتا ہے، واحد کی ضمیر آجاتی ہے، لیکن اس سے مقصود وہی جمع ہوتی ہے، مثلاً

هَلْ اُنَبِّئُكُمْ عَلٰى مَنْ تَنَزَّلُ	میں تمہیں بتاؤں کہ شیاطین کن پر اترتے ہیں؟
الشَّیٰطِیْنُ، تَنَزَّلُ عَلٰى كُلِّ اَفَّاكٍ	وہ لپاٹیوں اور گنہگاروں پر اترتے ہیں، وہ
اَثِیْمٍ، یُّلْقُوْنَ السَّمْعَ وَاَكْثَرُهُمْ	کان لگاتے ہیں، حالانکہ اکثر جھوٹے ہوتے
كٰذِبُوْنَ، وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُهُمُ	ہیں اور شعرا کی پیروی تو گمراہ لوگ کرتے ہیں،
الْغَاوٗنَ، اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ	نہیں دیکھتے کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے
كُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ (شعرا: ٢٢١-٢٢٥)	پھرتے ہیں۔

کلام شروع ہوا انبئکم ضمیر خطاب جمع سے اور پھر "الم تر" واحد کا صیغہ آگیا[1]۔ اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ "رمی" کا لفظ "طیر" کے لیے عربی زبان اور کلام مجید ں اور بھی استعمال ہوا ہے؟ ہمارے محدود مطالعہ کی حد تک کلام عرب میں اس کی کوئی جود نہیں ہے کہ "طیر" کے لیے "رمی" کا لفظ استعمال ہوا ہو، رمی کے معنی کسی چیز کو طاقت ر پھینکنے کے آتے ہیں چنانچہ لسان العرب میں ہے۔

قال المبرد معناہ ما رمیت	مبرد نے کہا کہ "ما رمیت اذ رمیت" کا
بقوتك اذ رمیت و لكن بقوة	معنی یہ ہے کہ تم نے اپنی قوت سے کنکری نہیں
الله رمیت[2]	پھینکی بلکہ اللہ کی قوت سے پھینکی۔

ظاہر ہے کہ رمی چھوٹی چھوٹی چڑیوں کی چونچ اور چنگل سے نہیں ہو سکتی، دلچسپ بات یہ جن روایتوں میں اس کا ذکر ہے کہ چڑیوں کے چونچ اور چنگل میں چنے کی دال کے برابر

---

[1] سیر سورہ فیل ص ١٢-١٤ (از مولانا فراہیؒ) مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مولانا فراہی کی اسالیب القرآن

[2] لسان العرب ج ٤ ص ٣٣٥

سنگریزے تھے، خود ان میں بھی ان کے کنکریاں پھینکنے کے لیے "رمی" کے بجائے "القت" اور "ارسلت" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، اور "رمت" کا لفظ نہیں استعمال ہوا، خود بہت سے قدیم مفسرین کو بھی یہ لفظ کھٹکا ہے، چنانچہ انھوں نے اس کی عجیب وغریب تاویل کی ہے کہ چڑیاں مڑکر اور عجیب ڈھنگ سے اپنے چونچ اور چنگل کو گھوما کر دانوں کے برابر سنگریزے گراتی تھیں[1] پس عربیت کا ذوق اس سے قطعاً ابا کرتا ہے کہ چڑیوں کے لیے "رمی" کا لفظ استعمال ہو اور "ترمی" کا فاعل انھیں مانا جائے۔

ساتواں اعتراض

اب مولانا میرٹھی کا ساتواں اعتراض ملاحظہ ہو۔

"مولانا فراہیؒ نے ابرہہ کے لشکر کا بے مثال شجاعانہ دفاع کرنے کا تمغہ اہل مکہ کے علاوہ ان حاجیوں کو بھی عطا فرما دیا ہے، جو اس سال حج کے لیے آئے تھے، حالانکہ اس وقت مکہ میں باہر سے آئے ہوئے کسی حاجی کے رہنے کی بات باور کرنے کے لائق نہیں ہے، باہر سے آئے ہوئے حاجی تو تیرھویں چودھویں ذی الحجہ کو اپنے اپنے وطن کو واپس ہو جاتے تھے، اور ابرہہ کا لشکر ماہ محرم میں وادی محسر پہنچا تھا۔"

مولانا کے اس اعتراض کا وزن اس وقت تسلیم کیا جاسکتا ہے جب قطعی طور پر یہ ثابت ہو جائے کہ واقعہ فیل ماہ محرم ہی میں پیش آیا تھا، جبکہ اس سلسلہ میں متعدد اقوال منقول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے چالیس روز قبل یہ واقعہ پیش آیا ایک قول پچاس روز قبل کا ہے ان کے علاوہ پندرہ سال قبل، دس سال قبل، تیئس سال قبل، تیس سال قبل یہاں تک کہ چالیس سال اور ستر سال قبل ولادت تک کے اقوال موجود ہیں[2] انہی میں سے کسی کو ترجیح دے کر مولانا فراہی بڑے وثوق و اعتماد کے ساتھ لکھتے ہیں کہ "علمائے سیر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسم حج میں پیش آیا تھا۔"[3] گو اس موقع پر انھوں نے اس کے لیے کوئی حوالہ

---

[1] تدبر قرآن ج ۸ ص ۱۵ (از مولانا امین احسن صاحب اصلاحی) [2] دیکھئے روح المعانی جز ۳۰ ص ۲۳۳ تفسیر خازن ج ۷ ص ۲۲۵، بغوی کی معالم التنزیل برحاشیہ خازن طبع مصر ۱۳۳۳ھ اور الدر المنثور ج ۶ ص ۳۹۵ وغیرہ

[3] تفسیر سورہ فیل ص ۵۲ ۱۹۳۵ء

ں دیا ہے، مگر ان سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ کوئی بے سروپا اور بے بنیاد بات لکھیں
، ممکن ہے مولانا کے ذہن میں حوالہ موجود رہا ہو لیکن اپنی یادداشت پر اعتماد کے سبب اس
درج نہ کر سکے ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مولانا نے مختلف اقوال و قرائن سے یہ نتیجہ اخذ کیا
لہ واقعہ فیل حج کے موسم میں پیش آیا تھا، جیسا کہ خود اہلِ عرب کے بیانات سے اس کا اشارہ
ملتا ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

تاریخ و سیر کی کتابوں میں تلاش و جستجو کے باوجود سردست ہمیں مولانا فراہی کے اس
قول کا کوئی حوالہ تو دستیاب نہیں ہو سکا، مگر جن لوگوں نے واقعہ فیل کا زمانہ، ماہ محرم، بتایا ہے
ان کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایات ہیں، ظاہر ہے کہ ایسے اہم اور عظیم الشان
واقعہ کے ثبوت کے لیے تنہا ایک شخص کی روایات کافی نہیں ہو سکتیں، وہ بھی ایسے شخص کی
جس کی بہت سے اہل فن نے تضعیف بھی کی ہو، چنانچہ علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ محمد بن
اسحاق کے بارہ میں تہذیب التہذیب جلد ۹ میں لکھتے ہیں:۔

۱۔ وقال مالک، دجال من الدجاجلہ (ص۴۱)	امام مالک نے فرمایا کہ (محمد بن اسحاق) دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔
۲۔ وقال البخاری، ایضا محمد بن اسحاق ینبغی ان یکون لہ الف حدیث ینفرد بھا (ص۴۲)	اور امام بخاری نے فرمایا کہ محمد بن اسحاق تقریباً ایک ہزار احادیث میں منفرد ہیں
۳۔ وقال یعقوب بن شعبہ سمعت ابن نمیر یقول...... وانما اتی انہ یحدث عن المجہولین احادیث باطلہ (ص۴۲)	یعقوب بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن نمیر سے سنا، وہ کہتے تھے کہ.......... محمد بن اسحاق مجہول لوگوں سے باطل اور بے بنیاد روایتیں بیان کرتے ہیں۔
۴۔ وقال احمد بن حنبل کان محمد بن اسحاق یدلس (ص۴۳)	امام محمدؒ نے فرمایا کہ محمد بن اسحاق تدلیس کیا کرتے تھے۔
۵۔ وقال عباس الدوری عن ابن معین محمد بن اسحاق ثقۃ ولیس بحجۃ (ص۴۳)	عباس دوری ابن معین سے نقل کرتے ہیں کہ محمد بن اسحاق ثقہ تو ہیں مگر حجت نہیں۔

٦۔ وقال ابن المدینی ثقة لـمـ	ابن مدینی نے کہا کہ محمد بن اسحاق ہیں تو ثقہ
یضعه عندی الا روایته عن	مگر میرے نزدیک ان کا کوئی درجہ نہیں ہے،
اهل الکتب [1]	اس لیے کہ وہ اہل کتاب سے روایتیں
(ص۵۴)	لیتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ محتاط علماء و مفسرین اور ارباب سیر و تاریخ اس مسئلہ میں بالکل خاموش ہیں اور جن لوگوں نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، تو انھوں نے مہینہ کی کوئی صراحت نہیں کی ہے، مثلاً امام فخر الدین رازی وغیرہ لکھتے ہیں۔

لم یکن بین عام الفیل و مبعث	عام الفیل اور بعثت رسول صلی اللہ علیہ وسلم
الرسول الا نیف و اربعون سنة [2]	کے ابین چالیس سال اور کچھ مہینہ کا وقفہ تھا۔

اس کے مقابلہ میں مولانا فراہیؒ کے خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عکرمہ بن ہاشم بن عبد مناف نے صراحۃً اپنے شعر میں یہ کہا ہے کہ ابرہہ کے آدمی قربانی کے کچھ اونٹ بھی ہنکالے گئے تھے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

لاهم اخز الاسود بن مقصود　　　　الآخذ الهجمة فیها التقلید

خداوند! اسود بن مقصود کو رسوا کر جو قربانی کے اونٹوں کو جنکی گردنوں میں قلادے تھے ہنکالے گئے،

بین حراء و ثبیر فالبید　　　　یحبسها و هی اولات التطرید

حرا، ثبیر اور بید کے درمیان ان کو روکا اور وہ نکالے جانے کے لیے تھے۔

فضمّها الی طماطم سود　　　　اخفره یارب وانت محمود [3]

پھر ان کو حبشی غلاموں کے حوالہ کیا، خداوند! ان کو اپنی ماں سے محروم کر دے، تو سزاوار حمد ہے

ابن جریر طبری اور بعض دوسرے مورخین کے بیان میں بھی یہ صراحت ملتی ہے:

---

[1] ہم نے یہ چند اقوال اس لیے نقل کر دیے ہیں تا کہ یہ ذہن میں رہے کہ واقعہ فیل میں چڑیوں کے پتھر مارنے کی تمام روایتیں انہی محمد بن اسحاق کی بیان کردہ ہیں اور ان سے پہلے کسی راوی کا پتہ نہیں، ویسے اس کتاب میں ان کے غیر معتبر ہونے کے اور بھی بہت سے اقوال ہیں اور ساتھ ہی ان کی ثقاہت کے بھی بہت سے اقوال موجود ہیں امام بخاریؒ اور دوسرے ائمہ حدیث انھیں بالکل ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں۔

[2] تفسیر الفخر الرازی ج ۳۲ ص۹۶　[3] تفسیر سورہ فیل ص۵۲ ۱۹۳۶ء

ولما نزل ابرهة المغمس ......وهمت قريش وكنانة ومن كان معهم بالحرم من سائر الناس بقتاله [1]	اور جب ابرہہ وادی مغمس میں خیمہ زن ہوا... اور قریش، قبیلۂ کنانہ، قبیلہ ہذیل اور وہ تمام لوگ جو اس وقت ان کے ساتھ حرم میں موجود تھے سب نے ابرہہ سے مقابلہ کی ٹھان لی۔

روایت کے الفاظ " ومن كان معهم بالحرم من سائر الناس " خاص طور پر غور طلب ہیں، قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اطلاق دس بیس آدمیوں کے بجائے ایک جم غفیر ہی پر ہو سکتا ہے، اگر یہ واقعہ ماہ محرم کا ہے جب کہ موسم حج ختم ہو چکا تھا اور مکہ اور اس کے قریب بازار، عکاظ اور ذی المجنہ وغیرہ بھی بند ہو گئے تھے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کون لوگ اس وقت حرم میں آ گئے تھے ؟ ظاہر سی بات ہے کہ یہ حجاج کرام ہی ہو سکتے تھے دوسرے نہیں، ورنہ پھر " من سائر الناس " کا کیا مطلب ہوگا ؟

ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے، سورہ فیل میں ہے " الم يجعل كيدهم في تضليل یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کی مخفی چالوں کو ناکام بنا دیا، اب یہاں پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ مخفی چال کیا تھی ؟ اس کا جواب مولانا فراہیؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے۔

> " قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب فیل نے ایک مخفی تدبیر (کید) کی تھی، لیکن روایات میں اس کے حملہ کے جو وجوہ بیان کیے گئے ہیں، ان میں مخفی تدبیر کا کوئی پہلو نہیں ہے، وہ قوت کی نمائش اور عرب کی تذلیل کی ایک کھلی ہوئی کارروائی ہے، البتہ قابل اعتماد روایات [2] سے استنباط کرنے کے بعد کید (مخفی تدبیر) کے چند پہلو سامنے آتے ہیں، مثلاً
>
> ۱۔ اس نے اشہر حرم میں حملہ کیا، کیونکہ اس کو خیال تھا کہ عرب ان مہینوں میں جنگ و خونریزی سے احتراز کرتے۔

---

[1] تفسیر ابن جریر ج ۳۰ ص ۳۰۱

[2] دیکھئے اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی عام کتابوں میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں مولانا فراہیؒ نے ان پر اعتماد نہیں کیا ہے، بلکہ دوسری روایتوں پر اعتماد کیا ہے، اور وہیں سے یہ بات لی ہے کہ واقعہ فیل موسم حج میں پیش آیا تھا، تحقیق کے بعد اگر اس ماخذ کا پتہ چل گیا تو ان شاء اللہ ہم اس پر الگ سے لکھیں گے۔

۲۔ اس نے مکہ میں ایسے وقت داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکہ دوسرے عربوں کے ساتھ حج میں ہوتے ہیں۔

۳۔ اس نے خاص طور پر ایام تشریق میں حملہ کرنا چاہا کہ عرب یا تو منیٰ میں مقیم ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے گھروں کو واپس آرہے ہوں گے۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھ کر اب غور کرو کہ خداوند تعالیٰ نے ان کی چالوں کو کس طرح برباد کر دیا۔

۱۔ ان کی فوج کو بطن محسر ہی میں روک دیا۔

۲۔ محسر کے پتھروں سے عربوں نے اسلحہ کا کام لیا۔

۳۔ خدا نے آسمان سے سنگریزے برسانے والی آندھی بھیجی۔"

ان تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعہ فیل کا موسم حج میں پیش آنا زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ اس سے زیادہ بہتر اور موزوں توجیہہ کوئی اور نہیں بنتی ہے، مولانا میرٹھی صاحب کی نظر کید کے نکتہ کی جانب نہیں گئی، اس لیے انھوں نے اس کی مراد سے کوئی بحث نہیں کی، چنانچہ ان کی بیان کردہ تفصیلات میں اس مخفی تدبیر کا کہیں نام ونشان نہیں ملتا، مولانا نے "کید" کا ترجمہ "منصوبہ" کیا ہے، اس کے باوجود ہمارا سوال اپنی جگہ برقرار ہے، کیونکہ منصوبہ بھی دو طرح کا ہوتا ہے، ایک پوشیدہ اور ایک ظاہر، اور جب اس کے لیے "کید" استعمال کیا جائے گا تو اس سے پوشیدہ منصوبہ ہی مراد ہوگا، نہ کہ ظاہر۔

آٹھواں اعتراض

مولانا شبیر احمد صاحب میرٹھی اپنے آٹھویں اعتراض کے تحت تحریر فرماتے ہیں:۔

"مولانا فراہیؒ نے سنا ہے کہ جاہلیت کے شعراء وخطباء کے کلام کا بڑا گہرا مطالعہ فرمایا تھا، اور عربی زبان سے کماحقہ واقفیت کے لیے اس کا مطالعہ بلاشبہ نہایت مفید ہے، لیکن اس مطالعہ کی وجہ سے مولانا کے ذہن میں جاہلیت کے عربوں کی جو اخلاقی تصویر مرتسم ہوگئی تھی وہ صحیح نہ تھی، مولانا فراہیؒ کے گمان میں عام اہل عرب شجاعت، سخاوت، خودداری وعزت نفس میں دگر ممالک کے باشندوں سے فائق وممتاز تھے، یہ سراسر غلط ہے، کسی قبیلہ میں اکادکا اشخاص ایسے بلند اخلاق

ہوں تو ہوں، عام اہلِ عرب ایسے نہ تھے، وہ بہادر تھے آپس میں قتل و غارت کرنے کے لیے، لیکن عجمی اقوام یعنی ایرانیوں اور رومیوں، حبشیوں اور مصریوں سے ایسے ہی مرعوب تھے جیسے انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے باشندے انگریزوں سے مرعوب رہا کرتے تھے، وہ حد درجہ لالچی اور کنجوس تھے، اپنے یتیموں پر بھی انھیں رحم نہیں آتا تھا، دگر مسکینوں کا ذکر ہی کیا، ان کے شعراء نہایت جھوٹے ہوتے تھے .... پس یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ کے لشکر پر سنگباری کرنے کی جرأت کی تھی۔"

ہمیں پھر افسوس کے ساتھ عرض کرنا پڑ رہا ہے کہ مولانا میرٹھی کا یہ اعتراض بھی عربوں کی صحیح عادات و خصائل سے بالکل عدم واقفیت کا نتیجہ ہے یا پھر مولانا اپنے مخصوص نظریات کی تائید و حمایت میں جاہلی عربوں سے متعلق تاریخی حقائق اور واقعات سے بالارادہ چشم و پوشی کر رہے ہیں۔

جاہلی عربوں کی جو تاریخ محفوظ ہے اس کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ "قریش اور بنو اسماعیل کا تمام تر سرمایۂ فخر و ناز ہمیشہ شہسواری، شمشیر زنی، قدر اندازی اور فیاضی و مہماں نوازی رہی ہے، یہاں تک کہ غیروں نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اسی جوہر کی بدولت انھوں نے کبھی اپنی آزادی پر آنچ نہ آنے دی" ان کے اس مسلم شرف کو معقول دلیل و شہادت کے بغیر نہ ماننا، ان کو گیدڑوں سے تشبیہ دینا اور حد درجہ لالچی اور کنجوس بتانا بڑی جرأت کی بات ہے، ہم مولانا کے اس اعتراض کو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ یہ سراسر غلط ہے کہ عام اہلِ عرب شجاعت، سخاوت، خودداری و عزتِ نفس میں دیگر ممالک کے باشندوں سے فائق تھے، وہ رومیوں، ایرانیوں وغیرہ سے ایسے ہی مرعوب تھے جیسے انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے باشندے انگریزوں سے مرعوب تھے۔

۲۔ وہ حد درجہ لالچی اور کنجوس تھے، اپنے یتیموں پر بھی انھیں رحم نہ آتا تھا۔

۳۔ ان کے شعراء نہایت جھوٹے ہوتے تھے (مولانا میرٹھی)

ان میں سے ہر دعویٰ کے بالمقابل ہم علماء محققین اور نامور مورخین کی شہادتیں پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم مشہور مستشرق عالم ڈاکٹر گستاولیبان کی شہرہ آفاق کتاب "تمدنِ عرب" سے دو اقتباسات نقل کرتے ہیں، جو علی الترتیب پہلے اور دوسرے اعتراضات کو رد کرنے اور عربوں کے اصل روپ کو سامنے لانے کے لیے کافی ہیں۔

ا۔ "یونانی چوتھی صدی قبل مسیح سے بھی پہلے سے عربستان سے واقف تھے، اور اس ملک کی دولت نے اسکندر کو اس کے فتح کرنے پر آمادہ کیا، نیارکس[1] نے جزیرۂ نمائے عرب کے گرد جو بحری فوج کشی کی اس کا نتیجہ عنقریب ظاہر ہونے والا تھا، لیکن اسکندر کی وفات نے اسے روک دیا ...... لیکن جس وقت اینٹگون[2] شام اور فینیہ پر قابض ہوگیا، اس نے اپنے ایک سربرآوردہ سپہ سالار کو نبطیوں کے مقابلہ میں بھیجا، یہ سپہ سالار حملہ ناگہانی کر کے پٹرا پر قابض ہوگیا، لیکن اس کی ساری فوج جس کی تعداد چار ہزار چھ سو تھی بالکل برباد ہوگئی، اس کے بعد اینٹگون نے اپنے بیٹے ڈمٹرس کو ان کے مقابل بھیجا، ہرودوط لکھتا ہے کہ جس وقت ڈمٹریس پٹرا میں پہنچا تو عربوں نے اس سے یہ کہا "اے شاہ ڈمٹریس تو ہم سے کیوں لڑتا ہے، ہم ایک ایسے بیابان کے رہنے والے ہیں جہاں شہر والوں کو مایحتاج مطلق نہیں مل سکتیں، ہم نے ایک اس قسم کے بے پیداوار ملک میں رہنا اسی وجہ سے اختیار کیا ہے کہ ہم ہرگز غلام بننا نہیں چاہتے .... اگر تو محاصرہ کو طول دینا چاہتا ہے تو بہت جلد تجھے ہر قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا، اور تو ہرگز ہمیں مجبور نہیں کر سکے گا .... ڈمٹریس نے اس صلح کے پیغام کو غنیمت جانا اور خوشی خوشی تحائف لے کر ایک ایسی لڑائی کو ختم کر دیا جس میں اسے سخت مشکلات معلوم ہو رہی تھیں ......"

ان کی (عربوں) لوٹ مار اور ان کی چڑھائیوں پر روم کے شاہنشاہوں کو جن کا ملک دریائے فرات تک پہنچ گیا تھا، سخت غصہ آیا اور انھوں نے ان کی گوشمالی کے لیے عربستان کوہستانی پر کئی لشکر کشیاں کیں، لیکن اس کا نتیجہ اسی قدر ہوا کہ یا تو چند روزہ خراج وصول ہوا یا چند روز کے لیے جنگ وجدل موقوف ہوگئی، یہ بدوی اقوام اس وقت بھی اسی طرح جنگ کرتی تھیں جیسے اب کرتی ہیں۔"

شاہنشاہ اگسٹس[3] نے اس دولت کی لالچ میں جو سالہا سال سے یونانی

---

[1] یہ سکندر کا سپہ سالار تھا، [2] یہ بھی سکندر کے سپہ سالاروں میں تھا اور شام اور فینیہ کا ملک اس کو ملا تھا۔
[3] اگسٹس سب سے پہلا شاہنشاہ روم تھا، اس کے وقت میں روم کی سلطنت جمہوری کا خاتمہ ہوا'=

اورادمی مورخین کے متخیلوں میں بھری ہوئی تھی، ایک چڑھائی یمن پر کی، لیکن یہ مطلق سرسبز نہ ہوئی اور شاہنشاہ ثانی بیرس[۱] کے زمانہ میں البتہ اتنا ہوا کہ عربستان کا ایک چھوٹا سا گوشہ جہاں اکثر بدوی اقوام رہتی تھیں، چند روز کے لیے فتح ہوگیا۔"

جس وقت رومیوں کا دارالسلطنت قسطنطنیہ میں آیا، اس وقت عربوں نے دریائے فرات کی حکومت کے لیے ایرانیوں اور یونانیوں کا مقابلہ کیا۔

اس مختصر کیفیت سے ثابت ہوتا ہے کہ باستثنائے سرحدات شمالی عربستان بالکل غیر اقوام کی فتوحات سے محفوظ رہا۔ وہ بڑے بڑے مصری، یونانی، رومی اور ایرانی وغیرہ ملک گیر جنھوں نے تمام دنیا کو تہ و بالا کر ڈالا، عربستان کا کچھ بھی نہ کر سکے اور اس عظیم الشان جزیرہ نما کا دروازہ مطلق بند رہا......... کہا جا سکتا ہے کہ دنیا کے تمام مہذب ملکوں میں عربستان ہی کا ملک ہے جس کا بڑا حصہ غیر اقوام کی حکومت سے بچا رہا ہے۔"[۲]

۲۔ "ڈیورڑے لکھتا ہے کہ عربوں کے خصائص میں شاید وہ خاصیت سب سے زیادہ نمایاں ہے جو لوٹنے کے ولولہ اور مہمان نوازی کے جوش سے مل کر پیدا ہوئی ہے، غارت گری کا اشتیاق اور اس کے ساتھ فیاضی، شدید بے رحمی اور پھر کشادہ دلی، وہ خاصیتیں ہیں جو ان کے اوصاف اضداد کو ہمارے سامنے لاتی ہیں اور ایک ہی تقریر میں ایک ہی شخص کی نسبت بیس مرتبہ ہم سے آفریں اور نفریں کہلواتی ہیں...... ہمیں ایسے خصائص قبیحہ کے ساتھ ہرگز ہمدردی نہ ہوتی اگر انہی کے مقابل میں اعلیٰ درجے کے اوصاف بھی نہ ہوتے، وہی مرد کارزار جس کے ہاتھ سے لوٹ کے اشتیاق یا غیرت کے جوش میں شدید سے شدید بے رحمی کے افعال سرزد ہوتے ہیں، جس وقت اپنے خیمہ میں بیٹھتا ہے تو ایک مہربان میزبان بن جاتا ہے، اور اعلیٰ تواضع سے پیش آتا ہے جو کوئی مصیبت زدہ ان کی

= اور بادشاہت قائم ہوئی، سال ولادت ۶۳ق م اور سال وفات ۱۴ء ہے۔

[۱] ثانی بیرس دوسرا شاہنشاہ روم اور اگسٹس کا بیٹا تھا۔ سال ولادت ۴۲ق م سال وفات ۳۷ء ہے۔

[۲] تمدن عرب صفحہ ۸۲-۸۳ مطبوعہ اتر پردیش اردو اکاڈمی لکھنو ۱۹۸۵ء

پناہ میں آگیا، جس نے ان حمیت پر بھروسہ کیا، تو پھر اس کی مدارات دوستوں کی سی نہیں ہوتی بلکہ عزیزوں اور قرابت داروں کی سی، اس مہمان کی جان مقدس و محترم ہو جاتی ہے اور میزبان کو اس کی حفاظت خود اپنی جان پر کھیل کر بھی واجبات سے ہوتی ہے، اگرچہ اس پر یہ کیوں نہ ثابت ہو جائے کہ جو شخص اس کی پناہ میں بیٹھا ہے، یہ وہ دشمن جانی ہے جس کی تباہی کی وہ سو بار آرزو کر چکا ہے، اسے شاید اس میں بھی تأمل نہ ہوگا کہ مراسم مہمانداری کو عمدہ طور پر اور کشادہ دلی سے ادا کرنے کے لیے اپنے ہمسایہ کا اونٹ بزور چھین لائے یا حسن تقریر سے مانگ لائے"[۱]

ان دونوں بیانات کو پیش نظر رکھ کر مولانا کے دونوں الزامات کا جائزہ لیجئے اور خود فیصلہ کیجئے کہ کیا مولانا کا بیان صحیح ہے یا ان مورخین کا اعتراف حقیقت، جن کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ عربوں، مسلمانوں اور اسلام کی ایسی تصویر کشی کریں کہ ساری دنیا ان سے متنفر ہو جائے اور انھیں حقیر، ذلیل اور رسوا سمجھنے لگے؛ غیروں کے یہ دونوں اقتباسات نمونہ کے طور پر پیش کیے گئے ہیں ورنہ تاریخ عرب کی تمام کتابیں عربوں کی غیرت و حمیت، عزت و خودداری، حلم و بردباری، ہمت و دلیری، شجاعت و بہادری، شہسواری و شمشیر زنی اور حریت پسندی نیز ان کی فیاضی و مہمان نوازی، پڑوسیوں کی حفاظت اور غریبوں اور مسکینوں کی اعانت کے تذکرے سے بھری پڑی ہیں۔

۴۔ اب ڈاکٹر یحییٰ جبوری استاذ جامعہ قطر کی اہم تصنیف "الشعر الجاہلی" کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

اشعار کو عربوں کے یہاں بڑی اہمیت حاصل تھی، کیونکہ یہ عربوں کے مفاخر، آثار اور ان کے اوصاف میں شامل تھے، اشعار صاحب کلام کی نفسیات، مناقب، بہادری، دلیری، جنگجوئی، غم و غصہ، خوشی و مسرت، جود و سخا اور عدل و وفا جیسے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں، اور اچھی بری عادتوں کو واضح کرتے ہیں، یہ اشعار صاحب کلام کی زندگی اور ان کے گرد و پیش کے واقعات، حادثات اور ان کے حسب و نسب کو محفوظ رکھتے ہیں، اسی بنا پر اشعار عرب کو "عربوں کا دیوان" (تاریخ) کہا جاتا ہے، ابو الہلال عسکری کہتے ہیں "عربوں کے حسب و نسب اور ان کی زندگی کے مختلف

---

[۱] تمدن عرب صفحہ ۵۷-۵۸

ادوار اور واقعات کی معرفت انہی اشعار سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے یہ عربوں کا دیوان (تاریخ) ان کی حکمت کا مخزن اور ان کے علم وادب کا گنجینہ ہیں، جب کبھی وہ عزت ورفعت اور نصرت ظفر مندی سے ہمکنار ہوتے یا کوئی اہم واقعہ پیش آتا تو فوراً اسے اپنے قصیدہ میں نظم کر لیتے تھے، کہ قصیدہ ہی ان کے نزدیک سب سے زیادہ دیرپا اور محفوظ رہنے والی چیز تھی، ان کے نزدیک اپنے کارناموں کو محفوظ رکھنے کا یہی طریقہ تھا"[1] جاحظ کی کتاب الحیوان میں ہے "دنیا کی ہر قوم اپنے مآثر ومحاسن اور کارناموں کی بقا اور حفاظت کے لیے کوئی نہ کوئی طریقہ ضرور اختیار کرتی ہے، دور جاہلیت کے عرب اپنے کارناموں کی حفاظت کے لیے موزوں کلام پر اعتماد کرتے تھے، چنانچہ ان کا کلام ہی ان کا دیوان ہے"[2] ابن عبدالسلام کا بھی یہی خیال ہے کہ "شعر ہی دور جاہلیت کا دیوان، ان کے علم وحکمت کا منتہیٰ اور ان کی معلومات کا خزانہ تھا، اور جب باہم مفاخرت کا موقع آتا تھا تو اسی کی طرف مراجعت کرتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ "شعر ایک ایسی قوم کا علم ہے جس کے یہاں اس سے زیادہ صحیح کوئی دوسرا علم نہیں تھا"[3]

یہ ہیں اشعار جاہلیت کے متعلق علماء وادباء کے بیانات اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان، اب آپ خود مولانا شبیر احمد صاحب کے اس دعویٰ کی صداقت کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ "ان کے شعراء نہایت جھوٹے ہوتے تھے"[4]

---

[1] کتاب الصناعتین ص۱۳۵ [2] کتاب الحیوان ۱/۷۲-۷۲ [3] طبقات الشعراء ص۲۲

[4] ان بیانات کے نقل کرنے سے ہمارا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ عربوں کے اندر کوئی برائی تھی ہی نہیں بلا شبہ ان خوبیوں کے ساتھ ساتھ ان کے اندر بہت سی خراب قسم کی خصلتیں بھی پائی جاتی تھیں، جنھیں اسلام نے آکر دور کیا، اور پھر اپنی برکت اور ان کے جوہر ذاتی کی بدولت ان سے دنیا کی سیادت وقیادت اور حق کی رہنمائی کا کام لیا، فطرت کی اسی صالحیت اور ذاتی ذہانت وقابلیت کی بنیاد پر ہی دنیا کی تمام متمدن اقوام کے بالمقابل انھیں عربوں کو اسلام جیسی عظیم تحریک کی امانت سونپی گئی، اس لیے کہ وہی دراصل اس کے اہل تھے، عربوں کے محاسن ومثالب کا اگر طالب علمانہ طور پر فکر ونظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت نہایت واضح طور پر معلوم ہو جائے گی کہ ان کے معائب کا بڑا حصہ درحقیقت ان کو صحیح تربیت نہ ملنے کی وجہ سے تھا، اور یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ اگر کسی صالح اور =

نواں اعتراض

مولانا میرٹھی اپنے آخری اعتراض کے تحت رقمطراز ہیں۔

"اگر اہل مکہ نے یہ عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہوتا تو شعرائے قریش نہایت فخر و مباہات کے ساتھ اس کا ذکر کرتے، اور قریش کی شجاعت و بسالت کا اپنے قصیدوں میں وہ صور پھونکتے کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی، حالانکہ اس دور کے کسی بھی قریشی یا غیر قریشی شاعر نے لشکر ابرہہ کی تباہی کو انسانی شجاعت کا ثمرہ نہیں بتایا، جس شاعر نے بھی اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔"

یہ صحیح ہے کہ شعرائے قریش نے فخر و مباہات کے طور پر لشکر ابرہہ سے اپنی معرکہ آرائی کا بہت زیادہ ذکر نہیں کیا ہے، لیکن اس کے علاوہ عین وقت پر غول در غول چڑیوں کا نمودار ہونا اور مخصوص جماعت[۱] پر ہی پتھر مارنا اور ان کو کھائے ہوئے بھس کی طرح بنا دینا بھی کوئی معمولی واقعہ نہ تھا، مگر عرب شعراء نے اس کا بھی تو ذکر نہیں کیا ہے، اگر ابرہہ کا لشکر چڑیوں کی سنگ باری سے تباہ ہوا ہوتا، تو عرب شعراء جہاں اس واقعہ کو محض اللہ کی آیت و قدرت اور اس کی غیبی مدد کے طور پر ذکر کرتے ہیں، وہیں چڑیوں کے اس عجیب و غریب اور غیر متوقع عمل کا بھی ذکر ضرور کرتے، مگر ایسا نہیں ہے مولانا میرٹھی صاحب نے جو اشعار نقل کیے ہیں یا جو دوسری کتابوں میں مذکور ہیں، ان میں شعراء نے چڑیوں اور پتھروں کا ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن یہ کہیں نہیں ہے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے، بلکہ انھوں نے اس سنگ باری کو "حاصب اور ساف" کا نتیجہ قرار دیا ہے، چنانچہ ابوقیس کہتا ہے۔

فارسل من ربهم حاصب　　　يلفهم مثل لف القزم

پھر اللہ کی طرف سے ان پر "حاصب" چلی جو خس و خاشاک کی طرح ان کو لپیٹ لیتی تھی

ابوقیس بن اسلت یثربی کہتا ہے۔

فلما اجازوا بطن نعمان ردهم　　　جنود الاله بين ساف وحاصب[۲]

= زرخیز زمین کا کوئی ہوشیار مالی نہ ہو جو اس کی دیکھ بھال کرتا رہے، تو اس میں گل ولالہ کے ساتھ بیگانے پودے بھی بہت اگ آتے ہیں۔ [۱] تفسیر ابن کثیر میں ہے فجاءت حتی صفت علی رؤسهم ج ۴ ص ۵۵۱، اسی طرح کے الفاظ روح المعانی میں بھی ہیں۔ [۲] "حاصب" کا لفظ قرآن مجید میں بھی آیا ہے، مفسرین نے اس کے معنی ایسی تند ہوا کے لیے =

جونہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے، خدا کی فوجوں نے "ساف" اور "حاصب" کے درمیان
نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔

ان اشعار میں چڑیوں کی سنگباری کو نہ بیان کرنے کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے
کہ یہ واقعہ سرے سے ہوا ہی نہیں تھا۔

ایسا نہیں ہے کہ عربوں نے اپنی معرکہ آرائی کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا ہے، دراصل ابرہہ کے ساتھ ان کے معرکہ آرائیوں کا ہر جگہ چرچا تھا، بعض شعراء نے اس پر فخریہ اشعار بھی کہے ہیں۔ غالباً مولانا ان سے ناواقف ہیں اسی وجہ سے انھوں نے ایک بے بنیاد دعویٰ کر ڈالا، قدیم اسلامی شاعر ذوالرمہ کہتا ہے۔

وابرهة اصطادت صدور رماحنا　　جهاراً وعثنون العجاجة اكدر

اور ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔

تنحى له عمرو فشك ضلوعه　　بنافذة نجلاء والخيل تبصر[1]

عمر نے اس کی طرف لپک کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہسوار ثابت قدم تھے

دیکھئے ان شعروں میں صراحت ہے کہ اس کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ بھی مارا، اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا اس دن فضا نہایت غبار آلود تھی اور تاحد نظر آسمان تک غبار ہی غبار دکھائی دیتا تھا، تاہم اس واقعہ کا بہت زیادہ ذکر اس لیے نہیں ہے کہ دراصل ان کی سنگ باری کے پردہ میں سخت آندھی اور طوفان کے ذریعہ ایسی شدید خدائی سنگباری ہوئی کہ وہ بھاگنے پر مجبور ہو گئے اور جو نہ بھاگ سکے وہ وہیں جیائے ہوئے بھس کی طرح ہو گئے، یہ خدا کی قدرت کاملہ کا ایک عظیم الشان معجزہ تھا، وہ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر جرار کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار اس کو شکست دے دینا بھی آسان نہ تھا، اس لیے شعرائے عرب نے اس واقعہ کو محض اللہ کی آیت وقدرت اور اس کی غیبی مدد کے طور پر ہی ذکر کیا ہے، یہ عربوں کی بلند ظرفی، ان کے اعلیٰ اخلاق اور حقیقت پسندی کی وہ کھلی ہوئی دلیل ہے جس کی بلا ثبوت مولانا تردید کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

اگر طوالت کا خوف دامن گیر نہ ہوتا تو ہم مولانا فراہیؒ کی تفسیر سے ان اسباب کو بھی بیان کرتے جن کے باعث لوگوں کو "ترمیھم بحجارۃ من سجیل" کی تفسیر میں غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے، اور انھوں نے اس کی تاویل میں ان روایتوں پر اعتماد کر لیا جو بقول مولانا فراہیؒ "یک قلم بے بنیاد ہیں، از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں، یہ تمام روایات ابن اسحاق تک منتہی ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ طے شدہ ہے کہ یہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں[2]" واللہ اعلم بالصواب۔

= میں اجوز دہ اور شدت کی وجہ سے زمین کے کنکریاں اور سنگریزے اڑالیتی ہیں، اور لفظ "ساف" تو چڑیوں کے لیے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا "سافی" اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس وخاشاک اور درختوں کی خشک پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔

[1] تفسیر سورہ فیل (مولانا فراہی) ص۵۱　[2] ایضاً ص۴۹

اسلامی بنک کاری پر اعتراضات کا ایک جائزہ

ڈاکٹر اختر ظہیر رضوی ڈاکٹر طاہر بیگ

اسلامی بنک کاری کا نظریہ نظامِ بنک کاری کے میدان میں ایک انقلابی اندازِ فکر کا مظہر ہے مغرب میں رواج یافتہ بنک کاری کا نظام دراصل یورپ کی لامذہبی نشاۃ ثانیہ کے عمل کی پیداوار ہے اور اس لیے مذہبی احکامات کی پابندیوں سے آزاد ہے جبکہ اسلامی بنک کاری کی بنیاد اسلام کے احکامات پر رکھی گئی ہے۔ اسلامی بنک کاری کی فلسفیانہ بنیاد قرآن مجید کی یہ آیت ہے

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا — اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔ (البقرہ: ۲۷۵)

اس آیت میں صاف وصریح الفاظ میں تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

اسلامی بنک کاری کے نظریہ پر اعتراضات کا مطالعہ کرنے سے قبل ایک اہم حقیقت پس منظر کے طور پر ذہن میں رہنی چاہئے۔ وہ یہ کہ یورپ میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک اور اس کے نتیجہ میں مغربی سامراج کی مسلم علاقوں پر فوجی یلغار نیز نظریاتی، علمی اور فنی بالادستی نے مسلم ملکوں میں جہاد اور اجتہاد کی روح کو مضمحل کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی انسانی تہذیب کے ارتقا میں اسلام کے حکیمانہ اصولوں سے استفادہ کرنے کے دروازے بھی بند ہو گئے۔ انسانی تہذیب کے ارتقائی عمل سے اسلام کی طویل اور مسلسل غیر حاضری کے نتیجہ میں ایسے بہت سے سماجی ومعاشی ادارے وجود میں آگئے جو انسانی تہذیب کے لیے گو انتہائی اہم ہیں لیکن ان کی بنیادیں انسان کے انفرادی اور اجتماعی مفادات کے قدرتی توازن سے محروم اور اسلامی نقطۂ نظر سے قطعاً باطل ہیں۔ موجودہ زمانے کے روائتی بنک بھی ایسے ہی اداروں کی فہرست میں شامل ہیں۔

بنیادی طور سے بنک ایک ایسا ادارہ ہے جو کھاتہ داروں (بچت کاروں) اور قرض داروں

رمایہ کاروں کے درمیان رابطہ کا ذریعہ ہوتا ہے۔ بنک ایک طرف تو کھاتہ داروں سے ان کی بچتوں اصل کرتا ہے اور دوسری طرف ان بچتوں کو قرض داروں کے حوالہ کرتا ہے۔ اس مالی لین دین میادی دراصل وہ مرکزی نکتہ ہے جہاں سے اسلامی اور موجودہ روائتی بنکوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ کھاتہ دار اور بنک نیز بنک اور قرض دار کے درمیانی رشتے صدیوں سے "سود" پر استوار ہیں جبکہ سلامی بنک کاری کے تحت یہ درمیانی رشتے نفع اور نقصان کی تقسیم کے اصول پر قائم ہیں۔ روایتی ے اور اسلامی بنک میں صرف یہی ایک فرق نہیں ہے، بلکہ اسلامی بنک کا مفہوم کافی وسیع ہے۔ سلامی بنکوں کی بین الاقوامی تنظیم کی جانب سے تیار شدہ اسلامی بنک کاری سے متعلق سائنسی اور ن انسائیکلوپیڈیا میں اسلامی بنک کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ "اسلامی بنک بنیادی طور سے ں کاری کے ایک جدید نظریہ کو نافذ کرتا ہے کیونکہ وہ مالیاتی اور لین دین سے متعلق اسلامی شریعت کے احکامات پر سختی سے عمل درآمد کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی بنک کی کارکردگی کے ذریعہ حقیقی ندگی میں اسلامی اصولوں کا اظہار ہونا چاہئے۔ اسلامی بنک کو ایک اسلامی سوسائٹی کے قیام کی جدو ہد کرنی چاہئے۔ اسی لیے اسلامی بنک کے بنیادی مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ وہ عوام میں مذہبی روح بیدار کرے"۔ [۱]

ظاہر ہے کہ اسلامی بنک کاری کا نظریہ ایک انتہائی انقلابی نظریہ ہے۔ صدیوں سے سودی نظام کے عادی ذہنوں میں اس نظریئے کے قابل عمل ہونے کے سلسلہ میں شکوک وشبہات کا پیدا ہونا عین فطری بات ہے۔

اسلامی بنک کاری پر اعتراضات میں کتنا وزن ہے؟ اس سوال کا جواب پہلے کے مقابلہ میں آج نسبتاً زیادہ آسان ہے۔ ہمارے سامنے اسلامی بنک کاری کا ایک پورا سسٹم اور اس کی تقریباً ۲۰ سالہ مدت کارکردگی کا رکارڈ موجود ہے۔ اس کے ذریعہ اکثر اعتراضات کا جواب ہمیں اعداد وشمار کی روشنی میں مل سکتا ہے۔ کچھ ایسے اعتراضات بھی ہیں جن کا حتمی جواب مزید تحقیق کے ذریعہ ہی ممکن ہے، پھر بھی کچھ اندازے قائم کرنے کے لیے ہم اسلامی بنکوں اور ان مقامات کی معیشتوں کی کارکردگی کو جہاں انھیں لاگو کیا گیا ہے، بنیاد بنا سکتے ہیں۔ اپنے نتیجہ کو مزید قابل اعتماد بنانے کے لیے

---

[۱] بحوالہ: البغکیر یوسف رادی Islamic Banking: Evaluation of Experience فیصل اسلامی بنک سوڈان کی لکچر سیریز اشاعت ۱۹۸۷ء صفحہ ۲

ان جوابات کو بھی پرکھنا ہوگا جو اسلامی معاشیات اور اسلامی بنک کاری کے ماہرین نے اس سلسلہ میں فراہم کیے ہیں۔

اسلامی بنک کاری کی کامیابی کے متعلق اعتراضات یا خدشات کو ہم مختصراً دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں۔ اولاً وہ اعتراضات ہیں جو اسلامی بنک کی فلسفیانہ بنیاد کو غیر فطری مانتے ہوئے اسلامی بنک کاری کو ناقابل عمل گردانتے ہیں۔ اور ان شرائط کی نشاندہی کرتے ہیں جن کو پورا کرنا عملی دنیا میں ناممکن محسوس ہوتا ہے۔ دوئم وہ اعتراضات ہیں جو اسلامی بنک کاری کو روبہ عمل لانے کے بعد معیشت پر مرتب ہونے والے اثرات سے متعلق ہیں ان اعتراضات اور خدشات کی ایک بہت طویل فہرست موجود ہے لیکن فی الحال صرف بعض اہم اعتراضات کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

الف : اسلامی بنک کاری کے ناقابل عمل ہونے کا اعتراض

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ جدید نظام بنک کاری میں سود کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ بنک کاری کا فن سود کی بنیاد پر ترقی پا کر ایک طویل مدت میں ترقی کی معراج کو پہونچ چکا ہے۔ اس کے تمام ارتقائی مراحل میں سود ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے داخل ہے۔ اس طرح سود ایک ایسی بنیاد ہے جس پر نظام بنک کاری کی بلند و بالا عمارت تعمیر ہو چکی ہے۔ اب اس بنیاد کو نیچے سے نکال دینا ناممکنات میں سے ہے۔ لہٰذا بغیر سود کے بنک کے کاروبار کو منافع بخش سمجھنا ایک خوش فہمی کے سوا اور کچھ نہیں۔

اس اعتراض کو تقویت دینے کے لیے کچھ ذیلی قسم کے اعتراض بھی پیش کئے گئے ہیں۔ مثلاً

(۱) چونکہ اسلامی بنک نہ صرف منافع میں بلکہ نقصان میں بھی شریک ہوتا ہے اس لیے یہ بنک نقصان کے خطرہ میں رہے گا یہ خطرہ بنک کی ناکامی اور بے اعتمادی INSOLVENCY کا باعث بن سکتا ہے۔

(۲) اسلامی بنک کے کاروباری کھاتہ دار اپنی آمدنی کا صحیح رکارڈ پیش نہیں کرسکیں گے۔ اس طرح بنک کا استحکام خطرہ میں پڑے گا۔

اسلامی بنیادوں پر مالیاتی لین دین کی اپنی ایک خاص نوعیت ہے اس کی وجہ سے اسلامی بنک ہمیشہ نقدیت LIQUIDITY کے مسائل سے دوچار رہے گا اور اس کے منافع بخش ہونے کی صلاحیت کمزور ہوگی۔

گویا شرکت و مضاربت کی بنیاد پر اسلامی بنک اپنا کاروبار منافع بخش طریقے سے نہیں چلا سکتے۔ البتہ سود ایک ایسی تکنیک ہے جو بنک کی نفع آوری اور استقرار کی ضمانت دیتی ہے۔

اسلامی بنک کاری کے ناقابلِ عمل ہونے کا اعتراض، اسلامی بنک کاری کی کامیاب عملی زندگی کی روشنی میں اپنی صحت کھو چکا ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مصر میں پہلے اسلامی بنک کے قیام کے بعد اب تقریباً ستاون[۵۶] اسلامی بنک کاری کے مالیاتی ادارے قائم ہو چکے ہیں۔ ان میں آٹھ ادارے بین الاقوامی پیمانہ پر کام کر رہے ہیں۔ اس کے علاوہ تین ملکوں میں کُل معیشتی پیمانہ پر شرکت و مضاربت کے اصول پر مالیاتی بنک کاری کا نظام قائم کرنے میں پیش رفت ہوئی ہے اس کے ساتھ ہی اسلامی بنک کاری کا دائرہ تجارتی بنک کاری سے مرکزی بنک کاری کی طرف وسیع ہوا ہے۔

اب تک لگ بھگ تمام ہی اسلامی بنک اور مالی ادارے خاصے منافع بخش کاروبار کا ثبوت بہم پہنچا چکے ہیں۔ مثال کے طور پر اسلامی ترقیاتی بنک ہی کو لیجئے۔ سال ۱۴۰۳ ہجری میں اس بنک کو ۴۴۴،۲ ملین اسلامی دینار کے بقدر خالص منافع حاصل ہوا۔ ہجری سال ۱۴۰۴ھ میں خالص منافع کی مد ۲۷،۸ ملین اسلامی دینار تک جا پہنچی[۵۷]۔ اس طرح پچھلے سال کی بہ نسبت بنک کے خالص منافع میں ۱۱،۳۴۴ فی صد کا اضافہ ہوا۔ اسی طرح پاکستان میں سودی کھاتوں کے مقابلہ میں غیر سودی کھاتوں پر منافع کی شرح زیادہ اونچی رہی۔ اسلامی بنک اور مالی اداروں کے بارے میں مجموعی طور سے یہ دیکھا گیا ہے کہ نفع آوری کبھی کم اور کبھی زیادہ رہی اور وقتی طور سے کوئی بنک نقصان میں بھی رہا، مگر مجموعی طور پر کسی بھی اسلامی بنک کا کاروبار نقصان دہ نہیں رہا ہے، بلکہ نفع آوری میں ترقی کا رجحان پایا گیا ہے اور اکثر و بیشتر کھاتہ داروں کو مروجہ بنکوں کے کھاتہ داروں کے مقابلہ میں زیادہ اونچی شرح پر منافع حاصل ہوا ہے[۵۸]۔

اسلامی بنک کاری کی یہ کامیابی، ماہرین اسلامی معاشیات کی اس دلیل کو صحیح ثابت کرتی ہے کہ یہ ایک محض تاریخی اتفاق تھا کہ تمام بڑے آسمانی مذاہب کے امتناعی احکام اور ارسطو جیسے فلسفیوں کی مخالفت کے باوجود، سود، تجارتی اور مالی لین دین کی بنیاد بن گیا۔ اور اسی بنیاد پر بنک کاری

---

۵۷ بحوالہ اسلامی ترقیاتی بنک جدہ۔ نویں سالانہ رپورٹ صفحہ ۱۴۵ (بیلنس شیٹ)

۵۸ مثال کے طور پر سوڈان کے فیصل اسلامی بنک نے برس ۱۹۸۱ء میں حصہ داروں کو ۲۰ فی صدی اور کھاتہ داروں کو ۱۶ فی صدی کی شرح پر منافع تقسیم کیا جو سودی بنکوں کے ذریعہ دیے گئے شرح سود سے اونچی تھی۔ دیکھیں بنک کی ۱۹۸۱ء کی سالانہ رپورٹ صفحہ ۱۲

کے ادارے وجود میں آگئے۔ اگر ایسا نہ ہوا ہوتا تو نفع نقصان کی تقسیم کا اصول ہی تجارتی و مالیاتی لین دین نیز بنک کاری و مالی اداروں کی اساس ہوتا اور عالم انسانیت کی خدمت زیادہ مفید اور کارآمد طریقہ سے ہوتی۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی بنک کاری کے نظریہ کی طرف اسلامی ماہرین کی توجہ خاصی تاخیر سے ہوئی۔ اس صدی کی چوتھی دہائی کے آخر میں کچھ علمی کاوشیں منظر عام پر آسکیں اور کسی پیشہ ور ماہر معاشیات کی طرف سے اسلامی بنک کا خاکہ اب سے صرف ۳۰ برس قبل ۱۹۵۵ء میں پیش کیا جا سکا۔[۳۶]

آج اسلامی بنکوں کے ذریعہ اسلامی اصولوں کی اساس پر بنک کاری کا عمل کامیابی سے چلانے کے لیے بہت ساری تکنیکی طریقے استعمال میں لائے جا رہے ہیں۔ جیسے:۔

۱۔ مضاربت

ایک ایسا معاہدہ جس کے تحت کل سرمایہ ایک فریق فراہم کرتا ہے جبکہ دوسرا فریق کاروباری ذمہ داری سنبھالتا ہے۔ منافع پیشگی طے شدہ تناسب کے تحت دونوں فریقوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ اگر نقصان ہو (بہ شرطیکہ یہ نقصان کاروباری فریق کے ذریعہ معاہدہ کی شرائط کو نظر انداز کرتے یا غیر اسلامی اور غفلت کی بنا پر نہ ہو) تو کل نقصان سرمایہ مہیا کرنے والے کے ذمہ ہوتا ہے۔

۲۔ شرکت

ایک ایسا باہمی معاہدہ ہے جس کے تحت ایک فریق کے ذریعہ مہیا کیا گیا سرمایہ کاروبار چلانے والے افراد کے یا دیگر سرمایہ فراہم کرنے والے افراد کے سرمایہ میں شامل کیا جاتا ہے۔ سرمایہ فراہم کرنے والے تمام فریق کاروبار کے انتظام میں شرکت کا حق رکھتے ہیں۔ گو یہ ہر حال میں لازم نہیں۔ منافع کل فریقوں میں پیشگی طے شدہ تناسب میں تقسیم ہوتا ہے۔ اگر نقصان ہو تو ہر فریق ٹھیک اپنے سرمایہ کے تناسب کے لحاظ سے نقصان کو برداشت کرتا ہے۔[۳۷]

---

[۳۶] دیکھئے ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی - "Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature" in Studies in Islamic Economics Islamic Foundation London, 1976

[۳۷] شرکت و مضاربت کی تعریف ڈاکٹر ضیاءالدین کے مقالہ بعنوان = The Present State of

عام طور پر ۔ دونوں ہی اصول بچت کاری و بنک نیز بنک و قرض دار کے رشتوں کی بنیاد بنتے ہیں۔ بنک اگر چاہیں تو شرکت در شرکت یا مضاربت در مضاربت کے تحت بھی کام کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اسلامی بنک، قصیر المدتی سرمایہ کاری کے لیے کچھ دیگر تکنیکی طریقے جیسے مرابحہ، بیع معجل، بیع سلم، اجارہ، اجارہ واقتناء اور قرض حسنہ بھی زیر استعمال لا رہے ہیں۔ غیر سودی اصولوں پر عمل کرتے ہوئے آج کے اسلامی بنک وہ تمام خدمات بہم پہنچا رہے ہیں جن کی ایک روایتی بنک سے توقع کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ سرمایہ کی فراہمی بھی قصیر المیعاد، درمیانی مدت اور طویل المیعاد تینوں ہی طریقوں سے کی جا رہی ہے۔ اور اس طرح سے ہر اسلامی بنک کے پاس مختلف قسم کے اثاثہ جات (Investment assets) ہیں۔ مختلف اثاثہ جات کا بڑا مجموعہ اس بات کی ضمانت ہے کہ اسلامی بنک مجموعی طور سے نقصان میں رہے گا۔ کسی ایک یا چند قسم کے کاروباری یا سرمایہ کاری اثاثہ جات پر اگر کچھ نقصان ہو تو بھی مجموعی طور سے تمام سرمایہ کاری منصوبوں پر نقصان نہیں ہو سکتا۔

یہاں صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ اسلامی بنک کاری کے عمل میں ایسی کوئی اندرونی کمزوری ہے جو اسلامی بنک کو قرض داروں کی طرف سے نادہندگی (default) کے خطرہ سے دوچار کرتی ہو؟ کیا نادھندگی کا خطرہ مروجہ بنک کو درپیش نہیں ہوتا؟ کیا یہ خطرہ اسلامی بنک کو زیادہ یا کم درپیش ہوگا؟

بقول ڈاکٹر ضیاء الدین "تین عناصر ایسے ہیں جن پر نادھندگی کے خطرہ کا انحصار ہے۔ قرض دار فریق کی فطرت، وہ منصوبہ جس کے لیے قرض مہیا کیا گیا اور قرض کے استعمال پر نگہداشت کی نوعیت۔ یہ عناصر مروجہ قسم کے بنکوں اور اسلامی بنکوں کے لیے حتمی طور سے یکساں ہیں اگر ان تین عناصر کے سلسلہ میں ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی ہے تو نادھندگی کا خطرہ پیدا ہو سکتا ہے بغیر اس تمیز کے کہ بنک مروجہ سودی طریقہ پر کاروبار کر رہا ہے یا اسلامی اصولوں کی بنیاد پر کام کر رہا ہے۔"

یہ کہا جا سکتا ہے کہ مروجہ بنکوں کے مقابلے میں اسلامی بنک کو نادھندگی کا خطرہ بہت کم ہوگا۔ مروجہ بنک اپنے ذریعہ مہیا کیے گئے سرمایہ کے استعمال کی نگہداشت کے بجائے اس ضمانت (Security) کو اہمیت دیتے ہیں جو قرض دار فریق بنک کو مہیا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اسلامی بنک قرض دار کو مہیا کیے گئے سرمایہ کے مناسب استعمال کو یقینی بنانے کے لیے نگہداشت

= ؎ Islamic Finance Movememt سے لی گئی ہے جو بین الاقوامی ادارہ برائے اسلامی معاشیات اسلام آباد پاکستان سے شائع ہوا ہے۔

کے معاملے میں بہت زیادہ چاق وچوبند رہتے ہیں، کیونکہ زیادہ سے زیادہ منافع کی رقم کے حصول کو ممکن بنانے میں یہ نگہداشت بہت اہم رول ادا کرتی ہے۔ بہت چست نگہداشت، قرض کے غیر مناسب استعمال کے خطرہ کو کم سے کم کر دیتی ہے۔ نتیجۃً نادہندگی کا خطرہ اسلامی بنک کو کم ہوگا۔[۵۶]

قرض دار فریق کی فطرت یا اس کا کردار و اخلاق بھی ایک انتہائی اہم عنصر ہے جس پر اسلامی بنک کی کامیابی یا ناکامی کا خاصا دار و مدار ہے۔ عام طور پر یہ اندیشہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ چونکہ ہر قرض دار کی یہ فطرت ہوتی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ منافع اپنے حصہ میں لانے کی کوشش کرے اور چونکہ اسلامی بنک کے ساتھ اس کا معاہدہ نفع / نقصان میں شرکت کا ہے، اس لیے وہ اپنے حصہ کے منافع کو بڑھانے اور بنک کے حصہ کو کم کرنے کی کوشش میں اپنی تجارت اور منافع جات کا صحیح رکارڈ بنک کو پیش نہ کر کے جعلی رکارڈ پیش کرے گا۔ اپنے قرض دار فریقوں کے اخلاقی طور پر کمزور ہونے کی بنا پر اسلامی بنک مناسب منافع کمانے میں ناکام رہے گا۔

یہ اندیشہ بے بنیاد تو نہیں کہا جا سکتا لیکن اصولی طور پر ایک اسلامی سوسائٹی میں قرض دار فریقوں یا عام افراد کی نسبت اس طرح کی بے ایمانی کا تصور انتہائی غیر متوقع ہوگا، موجودہ دور میں چونکہ اسلامی بنک کاری کا تجربہ کسی مثالی اسلامی سوسائٹی میں نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ ایسے معاشرہ میں کیا جا رہا ہے جو اسلام کے مثالی معاشرہ سے فی الحال بہت دور ہے، لہٰذا اسلامی بنک کو قرض دار فریقوں کی جانب سے بے ایمانی کا خطرہ لاحق ہو سکتا ہے۔

اس اندیشہ کو اسلامی بنک کاری کے ماہرین نے خاصی اہمیت دی ہے۔ اور عام طور پر ان کا خیال ہے کہ یہ خطرہ ایسا نہیں ہے جس کا حتی المقدور تدارک نہ کیا جا سکے۔

پروفیسر نجات اللہ صدیقی کی رائے میں اسلامی بنک کے ایسے قرض دار فریق جنھوں نے بنک کے سرمایہ پر خاصہ منافع کی اونچی شرح پر بنک کو فائدہ پہنچانے کا رکارڈ قائم کیا ہوگا، ان کے لیے مستقبل میں بنک سے مزید سرمایہ کے حصول کے امکانات روشن رہیں گے جبکہ وہ فریق جنھوں نے بنک کو بہت کم شرح پر فائدہ پہنچایا ہوگا ان کو مستقبل میں بنک سے سرمایہ کے حصول میں دشواری کا سامنا ہوگا۔ اس طرح ایک بار اسلامی بنک کی نظروں میں مشکوک ہو جانے کی بدولت کسی بے ایمان قرض دار فریق

---

[۵۶] ڈاکٹر ضیاء الدین * Some Misgivings About Islamic Interest Free Banking
بین الاقوامی انسٹی ٹیوٹ برائے اسلامی معاشیات اسلام آباد ۱۹۸۵ء صفحہ ۱۱

کو مستقبل میں زیادہ سرمایہ سے زیادہ منافع کمانے کا راستہ بند ہوتا نظر آئے گا۔ اور یہ کسی بھی سمجھدار تجارتی فریق کو پسند نہ ہوگا۔ اس طرح طویل المدتی نقطہ نظر سے اس بات کے امکانات ہیں کہ اسلامی بنک کو قرض دار فریقوں کی جانب سے بے ایمانی کے خدشات کم سے کم ہوتے جائیں گے[۵]

بقول ڈاکٹر محمد عمر چاپرا قرض دار فریقوں کی جانب سے بے ایمانی کا مسئلہ جو بنیادی طور سے ایک اخلاقی مسئلہ ہے، 'بازار' کے تحریکی عوامل (Market forces) کے ذریعہ خود بخود ختم ہو جائے گا[۶]

نقدیت (Liqudity) کا مسئلہ بھی کوئی خاص مسئلہ نہیں ہے۔ عام طور پر یہ خیال ہے کہ اسلامی بنک اپنے اصولوں کی فطرت کی وجہ سے صرف طویل المیعاد سرمایہ کاری میں حصہ لیں گے اور اس طرح ایک اسلامی بنک کی تجوریوں میں نقدی کا فقدان ہوگا۔ ایسی حالت میں اگر چند کھاتہ داروں کو کسی لمحہ اپنا سرمایہ واپس چاہیئے ہو تو بنک نقدیت کے فقدان کی بنا پر اس واپسی طلب کو پورا نہ کر سکے گا۔ اسلامی بنک کی غیر نقدیت کھاتہ داروں میں بنک کے تئیں غیر بھروسہ مندی کا رجحان پیدا کر کے ان میں افراتفری پھیلانے کا موجب ہو سکتی ہے اور اس طرح ایک اسلامی بنک کا کاروبار ٹھپ ہو سکتا ہے۔

یہ اندیشہ بظاہر تو بہت مضبوط معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت یہ اندیشہ ایک غلط مفروضہ پر قائم کیا گیا ہے۔ وہ مفروضہ یہ ہے کہ اسلامی بنک کی تجارتی سرمایہ کاری صرف طویل المدتی ہوگی۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی بنک نہ صرف طویل المیعاد بلکہ درمیانی مدت اور قصیر المیعاد تجارتی سرگرمیوں میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس طرح ایک اسلامی بنک کے پاس متفرق سرمایہ کاری اثاثہ جات کا ایک بنڈل ہوتا ہے اور وہ اس کو اس طرح منظم کر سکتا ہے کہ اس کے پاس اتنی نقدیت کا استقراری بہاؤ یقینی ہو سکے جو کھاتہ داروں کی روزمرہ کی واپسی طلب کو بہ آسانی پورا کر سکتا ہو۔ بالاتفاق اسلامی بنک کے پاس نقدیت کی کمی ہو بھی جائے تو مروجہ بنکوں کی طرح وہ اسلامی مرکزی بنک سے مدد کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اگر مرکزی بنک کا وجود نہ ہو تو کسی دوسرے اسلامی بنک سے مدد

---

[۵] ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی "Issues in Islamic Banking Selected Papers." اسلامک فاؤنڈیشن لندن صفحہ ۶۲-۶۳

[۶] ڈاکٹر محمد عمر چاپرا "Towards a just Monetary System." اسلامک فاؤنڈیشن لندن صفحہ ۱۲۷

کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اگر مرکزی بنک کا وجود نہ ہو تو کسی دوسرے اسلامی بنک سے مدد حاصل کر سکتا ہے تاکہ نقدیت کے عارضی بحران پر قابو پا سکے۔

وہ تمام دلائل جن کے ذریعہ نفع/نقصان میں شرکت کے اصول پر بنک کاری کے عمل کو ناممکن یا غیر منافع بخش ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے نہ صرف عقل کی بنیاد پر بلکہ اسلامی بنکوں کی کارکردگی کی بنیاد پر بالکل بے وزن ثابت ہو چکے ہیں۔ درحقیقت کسی اسلامی بنک کی ناکامی نفع/نقصان کی تقسیم کے اصول میں مضمر نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ناکامی کے وجوہ و اسباب وہی ہوں گے جو کسی مروجہ بنک کے لیے ناکامی کے ہو سکتے ہیں۔ ان میں تجارتی چکر کا خاص طور پر نام لیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی بنک کاری کی دو دہائیوں کی تاریخ میں ابھی تک کسی اسلامی بنک کی ناکامی منظر عام پر نہیں آئی ہے۔ جبکہ مروجہ بنک کاری کی تاریخ میں ایک دو نہیں بلکہ مختلف ممالک میں مختلف اوقات پر سیکڑوں بنکوں نے ناکامی کا منہ دیکھا ہے۔ صرف امریکہ میں ۱۸۷۸ء میں ناکام ہونے والے مروجہ بنکوں کی تعداد ۱۴۰ تھی جبکہ ۱۸۹۳ء میں ۴۹۶ مروجہ بنکوں کو ناکام ہونا پڑا۔ ۱۹۱۴ء اور ۱۹۲۴ء کے درمیان جبکہ فیڈرل ریزرو سسٹم وجود میں آ چکا تھا امریکہ میں ناکامی کا منہ دیکھنے والے مروجہ بنکوں کی تعداد ۱۵۵۰۲ تھی۔[۹]

موجودہ دور میں بھی مروجہ بنکوں کی ناکامی ایک بڑے مسئلہ کی حیثیت سے دوبارہ سامنے آئی ہے۔ ناکام بنکوں کی فہرست ۱۹۸۱ء سے لگاتار طویل ہوتی جا رہی ہے۔ ۱۹۸۱ء میں ۱۰، ۱۹۸۲ء میں ۴۲ اور ۱۹۸۳ء میں ۴۸ مروجہ بنک ناکام ہو چکے ہیں۔[۱۰]

(ب) معیشت پر اسلامی بنک کاری کے کیا اثرات پڑ سکتے ہیں؟

اسلامی بنک کاری کے نتیجے میں معیشت پر مرتب ہونے والے اثرات پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی بنک کاری اپنے نتائج کے لحاظ سے تقسیم آمدنی و مساوات نیز ترقی پذیری کے عمل کے لحاظ سے معیشت پر منفی اثرات مرتب کرے گی۔

---

۹ "John Kenneth Galbraith" Money: Whence it came, Where it went" (Houghton Miffin Company 1975) P. 144

۱۰ دیکھئے اکونومسٹ۔ اشاعت ستمبر ۲۲ ۱۹۸۴ء ص ۲۱

۔ اسلامی بنک کاری اور آمدنی و دولت کی مساوی تقسیم

عام طور پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ ایک ایسے معاشی نظام میں جہاں محنت کش طبقہ ایک طے شدہ اجرت پاتا ہے، اگر سود کو ختم کر کے نفع/نقصان کی تقسیم کے اصول کو اپنایا جائے تو سود کے مقابلہ میں منافع کچھ زیادہ ہی استحصال کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اس استدلال کے پس منظر میں شاید ایک مثالی سرمایہ دارانہ نظام کا تصور کارفرما ہے۔ یہ بات قابلِ یقین ہے کہ ایک سرمایہ دارانہ نظام میں جہاں اجارہ داری (Monopoly) کا زبردست رجحان پایا جاتا ہے سود کے مقابلہ میں منافع کچھ زیادہ ہی استحصال کا ذریعہ بن سکتا ہے، کیونکہ محنت کش طبقہ کو صرف طے شدہ اجرت ادا کی جاتی ہے جبکہ اجارہ دار (Monopolists) کو بڑھتی ہوئی شرح پر منافع ملے گا۔ لیکن جس نظام میں کھلی مسابقت ہو اور بازار میں آزادانہ داخلہ کے مواقع فراہم ہوں، وہاں یہ استدلال غلط ہوگا۔ اسلامی نظامِ معیشت میں جہاں اجارہ داری Monopolies کو ختم کر کے بازار میں آزادانہ داخلہ کو یقینی بنانا معاشی پالیسی کا ایک ضروری جزو ہو، منافع استحصال کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ اسلام کو سود کے مروجہ مفہوم ہی سے اختلاف نہیں ہے بلکہ سماج میں کسی طرح کا لین دین ہو اس میں کسی فریق کے جائز حصہ میں کمی بیشی کرنا اسلام کے نزدیک قابلِ اجازت نہیں ہے۔ غیر سودی معیشت میں پیداوار کی تقسیم کا مسئلہ صرف یہ رہ جاتا ہے کہ محنت اور سرمایہ کے درمیان یہ تقسیم کس اصول کے تحت ہونی چاہئے۔ اس بارے میں اسلامی ماہرین کی رائے بہت واضح ہے۔ بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنے والی کم سے کم سطحِ اجرت اور ایک مثالی سطحِ اجرت کے درمیان کسی مناسب سطح پر اجرت کی ادائیگی پر تقریباً تمام اسلامی ماہرینِ معاشیات متفق ہیں۔ زیادہ تر اسلامی ماہرین کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ صنعت کار یا تاجر کے منافع میں آجر کو بھی شامل کیا جائے تاکہ معاشرہ میں مختلف افراد کے درمیان معیارِ زندگی کے فرق کو کم سے کم کیا جا سکے[۱۱۱]

۴۔ اسلامی بنک کاری اور معیشت کی ترقی

یہ اندیشہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ اسلامی بنک کاری، معیشت کی ترقی پذیری کے عمل پر منفی اثرات

---

[۱۱۱] ملاحظہ ہو ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی "A Survey of Contemporary Literature" in Studies in Islamic Economics Ed. Prof. Khurshid Ahmad اسلامک فاؤنڈیشن لندن ۱۹۸۰ء صفحہ ۲۲۹، ۲۰۲

مرتب کرے گی۔ معیشت میں بچت کاری کے رجحان پر منفی اثر پڑے گا جو سرمایہ کی پیداوار اور سرمایہ کاری کے عمل کو متاثر کرے گا اور معیشت کی ترقی کی شرح گھٹ جائے گی۔

یہ اندیشہ دو مفروضوں پر قائم ہے۔ اول تو یہ کہ 'منافع' کی غیر متعین شرح جو منفی بھی ہو سکتی ہے' بہت چھوٹے بچت کاروں کو اپنی بچتیں بنک میں جمع کرنے کی ترغیب نہیں دے گی۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ بنک کاری کا نظم بچتوں کی خاصی اچھی مقدار سے محروم ہو جائے گا۔

دوئم یہ کہ چونکہ اسلامی بنک' کاروباری افراد کے ساتھ شرکت کے ہر منصوبہ کی 'نفع آوری' کو جانچنے کے لیے کارکنان کی بہت بڑی تعداد ملازم رکھنے پر مجبور ہوں گے لہٰذا ان کی اپنی شرح منافع گھٹ جائے گی۔ اس طرح ایک طرف چھوٹی بچتوں سے محرومی اور دوسری طرف تخفیف شدہ منافع سرمایہ کی پیداوار کی شرح کو گھٹا دیں گے۔

دونوں ہی مفروضے اسلامی بنکوں کی کارکردگی کی روشنی میں غلط ثابت ہو چکے ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل ٹیبل کے اعداد و شمار سے ظاہر ہے' تقریباً سب ہی اسلامی بنکوں کی بچت کھاتوں میں جمع رقوم ہر سال خاصی اچھی شرح پر بڑھتی رہی ہیں۔

بچت کھاتوں میں رقوم کی وسعت

نمبر شمار	ملی ادارے	اکائی	۱۹۷۹	۱۹۸۰	۱۹۸۱	۱۹۸۲	۱۹۸۳	۱۹۸۴
۱	پاکستانی بنکوں کے اسلامی اکاؤنٹ	بلین روپے			۶٫۵	۱۲٫۹	۱۹٫۹	۲۹٫۴
۲	فیصل اسلامک بنک آف اجیپٹ	ملین امریکی ڈالر	۲۲٫۶۲	۱۴۰٫۱۲	۴۶۹٫۲۰	۷۹۲٫۵۹	۱۲۱۶٫۷۰	-
۳	فیصل اسلامک بنک آف سوڈان	ملین سوڈانی پاؤنڈ	۲۱٫۷۷	۴۹٫۴۹	۱۰۲٫۳۲	۲۰۲٫۳۷	۲۵۶٫۹۷	-
۴	کویت فائنس ہاؤس	ملین کویتی دینار	۶۶٫۲	۱۴۸٫۶	۲۹۴٫۱	۴۷۳٫۱	۶۹۷٫۸	-
۵	بحرین اسلامک بنک	ملین بحرینی دینار	-	۴٫۸۰	۱۰٫۱۸	۲۰٫۳۱	۲۶٫۸۲	-
۶	دبئی اسلامک بنک	ملین امریکی ڈالر	۴۹٫۶	۵۹٫۰	۹۵٫۳	۱۲۰٫۵	۲۰۰٫۰	-
۷	اسلامک انٹرنیشنل بنک فار انویسٹمنٹ اینڈ ڈویلپمنٹ اجیپٹ	ملین امریکی ڈالر	-	-	۵٫۰	۷۴٫۰	۳۲۸٫۸	-

بحوالہ: ڈاکٹر ضیاء الدین — *The Present State of Islamic Finance*

۲۰۳

Movement - ٹیبل ۱ء ۲ء سے لیے گئے اعداد و شمار کی بنیاد پر۔

جیسا کہ پہلے تذکرہ کیا جا چکا ہے اسلامی بنکوں کے منافع کمانے کی شرح مروجہ سودی بنکوں کے مقابلہ میں زیادہ اونچی رہی ہے۔ ان اعداد و شمار کی روشنی میں یہ اندیشہ کہ اسلامی بنک کاری، سرمایہ کی پیداوار کے عمل پر منفی اثرات مرتب کرے گی، بالکل بے بنیاد ثابت ہوتا ہے۔

یہ خیال کہ مستقبل کے مقابلہ میں حال کو ترجیح دینے کے انسانی رجحان (Positive Social rate of Time preference) کو ختم کرنے کا کام صرف سود کے ذریعہ ہی ممکن ہے، غلط ہے۔ دراصل انسان کا مزاج یہ ہے کہ اگر اسے حال میں خرچ کرنے سے روکنا ہو تو اسے اس بات پر مطمئن کرنا ہوگا کہ اس قربانی کا صلہ مستقبل میں بڑھا ہوا ملے گا۔ بچت کار کو اس بات سے غرض نہیں ہوگی کہ یہ صلہ سود کی شکل میں اسے مل رہا ہے یا منافع کی شکل میں۔ اس کو تو صرف صلہ سے غرض ہوتی ہے۔ اسلامی معیشت میں یہ صلہ بجائے سود کی شکل میں ملنے کے منافع کی شکل میں ملتا ہے گو یہ پہلے سے متعین نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا غیر متعین ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ چھوٹے بچت کار اپنی بچتوں کو اسلامی بنک کے حوالے کرنے سے گریز کریں گے۔ بلکہ حقیقت اس کے برعکس ہوگی۔ اول تو اس وجہ سے کہ معیشت میں افراطِ زر کی وجہ سے بچت کی اصل قیمت کم ہونے کا خدشہ رہتا ہے (سرمایہ دارانہ نظام کے تحت بچت کار کو حقیقت میں نقصان ہوتا ہے کیونکہ عام طور پر افراطِ زر کی شرح بچت کھاتوں پر دئے گئے شرح سود سے بہت زیادہ ہوتی ہے) بلکہ اسے سالانہ زکوٰۃ کی رقم بھی ادا کرنی ہوتی ہے۔ اس طرح بچت کار کے لیے بچت کو بنک میں نہ رکھنا، رکھنے کے مقابلہ میں زیادہ نقصان دہ ہو سکتا ہے۔

بچت کاری پر منفی اثرات کے خدشہ کی تردید میں ایک اور دلیل بھی دی جا سکتی ہے۔ وہ یہ کہ معیشت میں کل بچتوں کی مقدار، صلہ کی شرح پر ہی نہیں بلکہ کل آمدنی (یعنی قومی پیداوار) کے صرف کے ڈھانچہ اور قیمتوں کی سطح پر منحصر ہوتی ہے۔

۳۔ اسلامی بنک کاری اور معیشت کا استقرار و استحکام

اس شبہ کا بھی اظہار کیا جاتا ہے کہ نفع / نقصان کی تقسیم کے اصول پر مبنی بنک کاری معیشت کے استحکام کو کمزور کرے گی۔ معیشت کے کسی ایک شعبہ میں جو گڑبڑ پیدا ہوگی وہ دوسرے شعبوں میں زیادہ آسانی سے منتقل ہونے لگے گی۔ اس طرح معیشت کے بہت سارے شعبے اس

گڑبڑ سے متاثر ہوں گے [۱۲]

اس شبہ کے قطعاً برخلاف اسلامی ماہرین کی رائے یہ ہے کہ سودی معیشت کے مقابلہ میں، نفع / نقصان کی تقسیم پر بنی معیشت زیادہ مستحکم ہوگی ۔ اس سے پہلے کہ اسلامی ماہرین کے دلائل سے بحث کی جائے یہ بہتر ہوگا کہ مروجہ سودی نظام کی غیر استقراری فطرت پر نظر ڈال لی جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ سود پر مبنی مالیاتی قرضوں کے چلن کی بدولت نہ صرف انفرادی اور قومی معیشتیں غیر مستحکم حالت میں ہیں بلکہ خود بین الاقوامی معیشت انتہائی متنزلزل ہوگئی ہے ۔ موجودہ دور میں جبکہ زر کی بابت پالیسی (Monetry Policy) معیشت کو کنٹرول کرنے کا ایک انتہائی اہم آلہ بن چکی ہے، سود کی شرح، سرمایہ کی طلب و رسد کے اصول پر نہیں ہوتی بلکہ مرکزی بنک کے پالیسی سازوں کے ان تخمینوں اور سفارشات کی بنیاد پر متعین ہوتی ہے جو ملکی معیشت میں رونما ہونے والے تغیرات اور غیر ملکی تجارت کے توازن اور بین الاقوامی ادائیگی کے توازن کو مدنظر رکھ کر تیار کی جاتی ہیں۔ اس طرح سود کی شرح کبھی اونچی اور کبھی نیچی ہوتی رہتی ہے ۔ وہ تجارتی وصنعتی سرگرمیاں جو سود کی نیچی شرح پر 'نفع آور' ہوتی ہیں' وہ سود کی شرح میں معمولی زیادتی کی بدولت یکایک نقصان کا باعث بن جاتی ہیں۔ اس کا اثر کسی خاص صنعت و تجارت ہی پر نہیں پڑتا بلکہ معیشت کے بہت سارے شعبے اس سے متاثر ہوتے ہیں ۔ سود کا تنزلزل، پوری معیشت کو لرزہ براندام رکھتا ہے ۔ اگر امریکہ جیسی بڑی معیشت اس تنزلزل کا شکار ہو تو آج کے دور میں جب کہ آپس کا انحصار بڑی پیچیدہ شکل اختیار کر چکا ہے' دنیا کی دوسری معیشتیں بھی تنزلزل ہو کر رہ جاتی ہیں۔ کرزلر کارپوریشن کے چیرمین مسٹر آکوکا کے قول کے مطابق شرح سود اس قدر متنزلزل ہو کر رہ گئی ہے کہ کوئی بھی شخص مستقبل کی منصوبہ بندی نہیں کر سکتا [۱۳] کچھ اسی طرح کے احساس کا اظہار ملٹن فریڈین نے امریکی معیشت کے حالیہ بے مثال تنزلزل کا تجزیہ کرتے ہوئے کیا ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی اصل وجہ جو ذہن میں آتی ہے وہ سود کی شرح

---

[۱۲] ملاحظہ ہو، سید نواب حیدر نقوی "Principles of Islamic Economics Reforms" مطبوعہ پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف ڈویلپمنٹ اسٹڈیز ۱۹۸۴ء ص ۱۲۶

[۱۳] ایل۔ اے۔ آکوکا "How to Cut Interest Rates" نیوزویک اشاعت ۱۵ر فروری ۱۹۸۲ء صفحہ ۲۰۵

میں تنزل کا رجحان ہے[۱۴]۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ برانڈٹ کمیشن نے ۸۳-۱۹۷۹ کے حالیہ عالمی معاشی بحران کی ذمہ داری بھی امریکی شرح سود کے بڑھنے پر ڈالی ہے[۱۵]۔ کمیشن نے بلا واسطہ طور سے سود پر مبنی 'قرضہ مالیات' (Debt Finance) کے نقصانات کی نشاندہی کرتے ہوئے تسلیم کیا ہے کہ:-

> "بیسویں صدی کی آٹھویں دہائی کے شروع کے برسوں میں آسمان کو چھوتی ہوئی شرح سود نے، پچھلے بہت سارے قرضوں کی ایک ساتھ مدت ادائیگی ختم ہونے کے واقعہ کے ساتھ ملکر بہت سارے (ترقی پذیر) ملکوں کو زبردست ذمہ داری سے دوچار کر دیا۔ وہ یہ ادائیگی یا تو غیر ملکی آمدنی سے کر سکتے ہیں یا اپنے نقد محفوظ (Reserves) میں سے کر سکتے ہیں۔ لیکن ترقی پذیر ملکوں کے نقد محفوظ بہت تیزی سے کم ہو چکے ہیں اور تجارت میں ان کو خالص خسارہ ہوا ہے۔ ان کے سامنے قرضوں کی ادائیگی کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ ہے مزید قرض حاصل کرنا۔"

گویا سود پر مبنی 'قرضہ مالیات' سمندر کے کھارے پانی کی طرح ہے جس سے پیاسے شخص کی پیاس بجائے ختم ہونے کے مزید بڑھتی چلی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ شخص موت کے منہ میں پہنچ جائے۔ سود پر مبنی قرضوں کا یہ انبار بین الاقوامی معاشی نظام کے ٹھیک نیچے ایسے آتش فشاں سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جو کسی وقت بھی پھٹ سکتا ہے اور دنیا کے مالیاتی اور معاشی نظام کو تہ و بالا کر سکتا ہے۔

سود کی غیر مستحکم شرح، معیشت کو ایک اور طریقے سے بھی تنزل کا شکار رکھتی ہے۔ چونکہ بچت کار اور عام معاشی اکائیاں، سود کی شرح کے وقتاً فوقتاً گھٹنے بڑھنے کا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے نقد کی بابت ترجیح (Liquidity preference) بڑھتی رہتی ہے اور زر کی خاصی بڑی مقدار جمع خوری کا شکار ہو جاتی ہے، جو سٹہ بازی (Speculation) میں استعمال ہوتی ہے، اور اس وقت جبکہ صنعت کار و تاجر مزید سرمایہ کاری کے لیے ہمت افزا حالات پاتے

---

[۱۴] ملٹن فریڈمین "The yo-yo U.S. Economy" نیوز ویک۔ اشاعت ۱۵ فروری ۱۹۸۲ء صفحہ ۴۰

[۱۵] ملاحظہ ہو برانڈٹ کمیشن رپورٹ ۱۹۸۳ء 'Common Crisis' Pan Books, London 1983 ص ۴۲

ہیں (یعنی جب شرح سود کم سے کم ہوتی ہے) سرمایہ مہیا کر سکنے والے بچت کار اونچی شرح سود کے انتظار میں خاموش بیٹھے رہتے ہیں اور سرمایہ کاری سے گریز کرتے ہیں نتیجہ میں ریاست، شرح سود کو کم کر کے سرمایہ کاری کا جو نشانہ پورا کرنا چاہتی ہے وہ پورا نہیں ہوتا اور معیشت کساد بازاری کی دلدل میں اور پھنستی چلی جاتی ہے۔ اسی طرح افراطِ زر کو کنٹرول کرنے کے وقت بھی سٹہ بازی کے لیے جمع شدہ زر مخالف سمت میں کام کرتا ہے اور معیشت میں افراطِ زر کا رجحان مزید گہرا ہو جاتا ہے۔ سود پر مبنی قرضوں کا نظام اس طرح تجارتی چکر (Business Cycle) کی شدت کو، بجائے کم کرنے کے، مزید گہرا کر دیتا ہے۔

اسلامی ماہرین کے خیال کے مطابق سودی قرضوں کے نظام کے بجائے اگر نفع / نقصان کی تقسیم کے اصول پر سرمایہ کاری کا اہتمام کیا جائے تو معیشت تنزل کا شکار نہیں ہوگی۔ بقول ڈاکٹر محمد عمر چاپرا:۔

"کلی طور سے حصص پر مبنی نظام میں جہاں منافع، نسبتِ منافع (Profit sharing ratio) اور تجارتی کوشش کے انجام پر طے ہوتا ہو، تاجر اور سرمایہ فراہم کرنے والے فریق کا منافع میں حصہ ہفتہ کے ہفتہ یا مہینہ کے مہینے گھٹتا بڑھتا نہیں رہے گا۔ اس کے علاوہ سرمایہ پر ہونے والے کل منافع (Return) کی تقسیم مالی بازار میں سرگرم سٹہ بازی کے عوامل کی بنیاد کی بجائے زیادہ منصفانہ ڈھنگ سے، معاشی عوامل کی بنیاد پر ہوگی"۔[16]

اس طرح تنزل شرح سود کے بجائے نسبتاً زیادہ مستحکم شرح منافع کی بدولت معیشت کو نہ تو غیر استقراری کا سامنا ہوگا اور نہ تجارتی چکروں کے تند و تیز جھکڑوں ہی سے اسے واسطہ پڑے گا۔ کیونکہ قانونی طور سے بھی اور بازار کے عوامل کے تحت بھی سٹہ بازی کی گنجائش ختم ہو جائے گی۔

اختتامیہ

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی بنک کاری کی نظریاتی بنیادیں کافی مضبوط ہیں۔ اس پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان میں کوئی وزن نہیں ہے۔ ایک مثالی اسلامی بنک کو اسلام کی اعلیٰ اخلاقی قدروں سے معطر، روحانیت اور مادیت کے حسین امتزاج سے مرتب ایک ایسا تحفہ کہا جا سکتا

---

[16] ڈاکٹر محمد عمر چاپرا
"Towards a Oust Monetary System" ص ۱۱۸

ہے جو انسانی تہذیب کے موجودہ ارتقائی دور کے لیے اسلام نے انسانیت کو پیش کیا ہے۔

گو کہ سودی بنیادوں پر تعمیر ہونے والے مالی اور بنکنگ ادارے نت نئی تکنیکی اور انتظامی جدتوں اور اختراعات کے ذریعہ اپنے بنک کاری کے کاروبار کو بہت پیچیدہ اور پراثر بنا چکے ہیں پھر بھی اسلامی بنک اپنی کارکردگی کے لحاظ سے ان سے بہتر ثابت ہوئے ہیں اسلامی بنک کاری کی تحریک اپنی قوت کو لگاتار مجتمع کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اس لیے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ مسلم ملکوں میں سیاسی قوت کی رضامندی، عوام کے جوش وخروش اور دانشوروں اور علماء کی تحقیق کے سہارے یہ تحریک اپنے راستے میں حائل دشواریوں کو آسان کر لینے میں لگاتار کامیابی حاصل کرے گی۔

تصنیفی تربیت کے لیے وظائف

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے چار سو روپے ماہانہ کے دو وظائف دو سال کی مدت کے لیے دیے جائیں گے۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت حاصل رہے گی۔

درخواست دہندہ کا کسی معروف عربی مدرسہ کے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجہ سے فارغ ہونا ضروری ہے۔ ساتھ ہی ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی لازمی ہے۔ عربی نہ جاننے کی صورت میں درخواست دہندہ کا ایم اے ہونا ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں:-

(۱) نام۔ (۲) عمر (جو ۳۵ سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ۔ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ) (۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل۔ (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، کسی بھی زبان میں۔ (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔

نوٹ:- درخواستیں لازماً ۱۷ اپریل ۸۴ء تک پہونچ جانی چاہئیں۔ جو لوگ انگریزی یا ہندی میں لکھنا چاہتے ہوں یا جن کی مادری زبان علاقائی زبان ہو وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سکنڈ کلاس مع سلیپر چارج کے دیا جائے گا۔

جلال الدین عمری

سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

خودکشی یا قطع حیات

کیا اسلام نے مریض کو اس کی اجازت دی ہے؟

سید جلال الدین عمری

جن مسائل و مصائب سے انسان روز اوّل سے دوچار ہے ان میں بیماری اور مرض کا مسئلہ بھی ہے۔ مرض کی نوعیت کے لحاظ سے اُس کی پریشانیوں اور کلفتوں میں کمی یا زیادتی ہوتی ہے۔ چھوٹے موٹے اور معمولی امراض سے جلد نجات مل جاتی ہے۔ بسا اوقات دوا دارو کی بھی ضرورت نہیں پیش آتی، طبیعت خود اس کے دفعیہ کا سامان کرتی رہتی ہے، لیکن مرض زیادہ سخت ہوتا ہے تو اُس کے ازالہ کے لیے حکیم اور ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کبھی مرض کا ایک ہی جھٹکا تارِ حیات کو کاٹ کر پھینک دیتا ہے اور خویش و اقارب حسرت و یاس سے تڑپ تڑپ کر جدائی کا دل خراش منظر دیکھتے ہی رہ جاتے ہیں۔

مرض کی بعض صورتیں بڑی بھیانک اور پیچیدہ ہوتی ہیں۔ انسان مدتوں اس میں گرفتار رہتا ہے، رات دن اس کے صدمے برداشت کرتا ہے۔ برسہا برس گزر جاتے ہیں نہ تو زندگی کا فاصلہ طے ہوتا ہے اور نہ بے چینی اور کرب سے نجات ملتی ہے۔

کچھ اس طرح کی دقتیں ان لوگوں کو بھی پیش آتی ہیں جو مفلوج اور معذور پیدا ہوتے ہیں یا زندگی کے کسی مرحلے میں جن کے ہاتھ پیر غائب یا کم از کم بے کار ہو جاتے ہیں اور چلنے پھرنے کے قابل نہیں رہ جاتے کبھی قوت گویائی بھی چھن جاتی ہے، اپنی ضروریات کا اظہار تک نہیں کر پاتے، خود سے انھیں پورا کرنا تو ممکن ہی نہیں ہوتا ہے۔ جب تک زندہ رہتے ہیں خویش و اقارب اور سماج کے لیے بوجھ بنے رہتے ہیں۔

بڑھاپا جب ایک خاص حد سے آگے بڑھ جاتا ہے تو بھی یہی صورتحال پیش آتی ہے۔

دماغ معطل ہوجاتا ہے اور جسمانی قویٰ اپنی توانائی کھو بیٹھتے ہیں۔ طبیعت میں ضد اور چڑچڑاہٹ پیدا ہوجاتی ہے جسے قریب ترین افراد بھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ سماج کے لیے ان کی افادیت باقی نہیں رہتی۔ زندگی کے لمحات اس احساس کے ساتھ خود بھی گزارتے ہیں کہ ہم بے مصرف ہیں اور دنیا بھی انھیں بے مصرف ہی سمجھتی ہے۔ چنانچہ مغرب میں، جہاں ہر چیز کی قدر و قیمت مادی نقطۂ نظر سے متعین کی جاتی ہے اس طرح کے مفلوج و معذور بوڑھوں کا مسئلہ پریشان کن بنا ہوا ہے اور اُسے حل کرنے کے لیے طرح طرح کی تدبیریں کی جارہی ہیں۔

زندگی کا سورج جب غروب ہونے لگتا ہے تو عالم نزع کی کیفیت بھی بڑی سخت ہوتی ہے۔ زندگی اپنے بقا کے لیے جد وجہد کرتی ہے اور موت اپنے تابڑ توڑ حملوں سے اُسے ناکام بنانے میں مصروف رہتی ہے۔ یہ کشمکش بعض اوقات اتنی سخت اور طویل ہوتی ہے کہ اس کا دیکھنا بھی دشوار ہوتا ہے۔

اس سب کے باوجود مرض کے سامنے انسان نے کبھی سپر نہیں ڈالی، اس کا ہر دور میں اس نے مقابلہ کیا ہے اور اس سے بچنے اور محفوظ رہنے کی تدبیریں بھی کرتا رہا ہے۔ اسی کے نتیجے میں طب نے ترقی کی اور بعض ان میدانوں میں کامیابیاں حاصل کیں جن میں پہلے وہ ناکام تھی۔ لیکن اس کے باوجود آج بھی بہت سے امراض کا اس کے پاس کوئی علاج نہیں ہے۔

جب کوئی مرض لاعلاج اور ناقابلِ برداشت ہوجاتا ہے تو دنیا نے دیکھا ہے اور دیکھتی رہی رہتی ہے کہ بعض لوگ گھبرا کر موت کی آغوش میں پناہ لینا چاہتے ہیں اور خودکشی کو اپنے دکھ درد کا مداوا سمجھتے ہیں۔ کبھی کبھی یہ اقدام اتنی خاموشی سے اور اچانک ہوتا ہے کہ جانے والا یہ پوچھنے کا موقع بھی نہیں دیتا کہ ؎

مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

اسلام نے انسان کو کسی بھی حال میں خودکشی کی اجازت نہیں دی ہے۔ وہ اس بات کو ناجائز اور حرام ٹھیراتا ہے کہ آدمی اپنے ہی ہاتھوں اپنی زندگی ختم کرے لیکن آئیے یہ دیکھیں کہ خودکشی کے حق میں کیا دلائل دیے جاتے ہیں اور ان میں کتنا وزن ہے۔

خودکشی کے جواز کے حق میں یہ دلیل دی جاتی ہے کہ جن چیزوں پر انسان کو ملکیت کا حق حاصل ہے اُن میں اس کی اپنی زندگی بھی ہے۔ اس کے اس حق کو دنیا کے سب ہی قوانین تسلیم کرتے ہیں۔

اس حق کو ماننے کا مطلب ہی یہ ہے کہ آدمی اپنی زندگی کو ختم کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے۔ کسی حق سے رضاکارانہ طور پر دست بردار ہونا کوئی جرم نہیں ہے۔

لیکن یہ بات اتنے عموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ انسان کو کوئی بھی حق مطلق حاصل نہیں ہوتا۔ اگر وہ اپنے حق کو غلط طور پر استعمال کرے تو اس پر پابندی لگائی جاتی ہے اور لگائی جانی ہی چاہئے ورنہ اس سے بڑی سماجی پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔ ایک کارخانہ دار جس پر اُسے مالکانہ حق حاصل ہے اور جس میں دس بیس یا سو پچاس افراد کام کر رہے ہیں اُسے اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ جب چاہے کارخانہ کو آگ لگا کر اپنے گھر بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ گو وہ کارخانہ کا مالک ہے لیکن بہت سے دوسرے انسانوں کے حقوق اس سے وابستہ ہیں۔ وہ کوئی ایسا اقدام نہیں کرسکتا جس سے یہ حقوق متاثر اور مجروح ہوں۔ انسان کو جو بنیادی حقوق حاصل ہیں اُن سب کے ساتھ اس طرح کی پابندیاں موجود ہیں۔

اب خودکشی کے مسئلہ پر سوچئے۔ ہر شخص سماج میں ماں باپ، بیوی بچے، بھائی بہن ایک دو نہیں بہت سے افراد سے بندھا ہوا ہے اور ان سے دور یا نزدیک کا تعلق رکھتا ہے۔ اسی لحاظ سے اس پر کچھ ذمہ داریاں اور کچھ حقوق عائد ہوتے ہیں۔ ان کی ادائیگی کا وہ پابند ہے۔ جو شخص خودکشی کرتا ہے سماج کی طرف سے عائد ہونے والے ان حقوق اور ذمہ داریوں سے گریز کی راہ اختیار کرتا ہے۔ اور اپنے قریب ترین افراد کے حقوق کو نقصان پہونچاتا ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ بیماری کی تکلیف میں خودکشی کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ یہ ایک ایسے فرد کا ذاتی مسئلہ ہے جو کسی دوسرے کو نفع یا نقصان پہونچانے کی حیثیت میں ہرگز نہیں ہے۔ وہ زندگی کے حق کو اس لیے ختم کر رہا ہے کہ وہ تکلیف کا باعث بن گئی ہے اور اس کی وجہ سے وہ سخت اذیت محسوس کر رہا ہے۔ وہ معاشرہ کے حقوق ادا کرنے کی پوزیشن ہی میں جب نہیں ہے تو اُن سے گریز کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

خاص اس مسئلہ میں حقوق کا سوال نہ بھی اٹھے تو اس پر اس پہلو سے غور کیا جاسکتا ہے اور کیا جانا چاہئے کہ سماج پر اس کے کیا اثرات پڑ سکتے ہیں؟ کیا انسان اس کی وجہ سے معاشرے میں کوئی بری مثال تو نہیں قائم کر رہا ہے؟

زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر موجودہ نقطۂ نظر سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ وہ اس دعویٰ ہی کو تسلیم نہیں کرتا کہ انسان اس دنیا میں کسی بھی چیز کا حق دار ہے کہ اپنی ذات

کا مطلق مالک ہے اور وہ اس میں اپنی آزاد مرضی سے تصرف کر سکتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ پوری دنیا اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے اور وہی اسے چلا رہا ہے اس لیے وہی اس کا حقیقی مالک بھی ہے۔ اس دنیا میں انسان خود سے نہیں آیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا ہے اور اُسی نے اُس کے لیے یہاں سامانِ زیست فراہم کیا ہے، اس لیے وہی اس کی ذات پر مالکانہ اقتدار بھی رکھتا ہے۔ انسان اپنی ذات یا اپنے کسی اقدام کے بارے میں کوئی آزادانہ فیصلہ نہیں کر سکتا، ورنہ اس کی حیثیت ایک مجرم کی ہوگی جو دوسرے کی چیزوں کو اپنی مرضی سے استعمال کرے اور ان کے بارے میں فیصلے صادر کرتا پھرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو یہ فیصلہ کرنے کا حق ہی نہیں ہے کہ اسے کب تک دنیا میں رہنا ہے اور کب یہاں سے کوچ کرنا ہے۔ جس نے زندگی دی ہے وہی فیصلہ کرے گا کہ زندگی کب واپس لے لی جائے۔

کسی شخص کو تکلیف یا زحمت برداشت کرنے پر مجبور کرنا اور اس سے نجات حاصل کرنے کی اجازت نہ دینا ایک طرح کی سنگ دلی اور شقاوت معلوم ہوتی ہے۔ کیا اسلام نے مریض کو خودکشی سے روک کر اسی شقاوت کا مظاہرہ کیا ہے؟ کیا اُسے مریض کے دکھ درد اور تکلیف کا احساس نہیں ہے؟

قرآن و حدیث کا سرسری سا مطالعہ بھی یہ بتاتا ہے کہ اسلام مرض کی وجہ سے پیدا ہونے والے مسائل سے بخوبی واقف ہے اور اُسے مریض سے پوری ہمدردی ہے۔ چنانچہ ایک بچے کے دنیا میں آتے وقت اس کی ماں جو تکلیف اٹھاتی ہے اس کا قرآن مجید نے کئی ایک مقامات پر ذکر کیا ہے[1] حدیث میں یہاں تک آتا ہے کہ حمل اور زچگی کی موت شہادت کی موت ہے[2] بیماری اور معذوری کو ایک حقیقت مان کر وہ چلتا ہے۔ بڑھاپے میں انسان کی قوتیں جس طرح جواب دے جاتی ہیں، اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ انسان کمزوری و ناتوانی کی اسی حالت کو پہونچ جاتا ہے جس حالت سے اس نے عہدِ طفلی میں اپنے سفرِ حیات کا آغاز کیا تھا[3] موت کی شدائد اور جان کنی کی تکالیف کا بھی اس نے متعدد بار ذکر کیا ہے[4] وہ اس بات کو بھی یاد دلاتا ہے کہ کس طرح

---

[1] ملاحظہ ہو۔ لقمان: ۱۴۔ الاحقاف: ۱۵

[2] ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب فضل من مات بالطاعون۔

[3] النحل: ۷۰، فاطر: ۱۱، یٰسٓ: ۶۸ [4] القیامہ: ۲۶۔۳۰، الواقعہ: ۸۳

انسان مجبور و مضطر ہو کر اپنی مشکلات میں خدا کو پکارتا ہے اور وہ اس کی مدد کرتا ہے[1]۔

یہی نہیں کہ اسلام کو مریض کے دکھ درد اور اس کے مسائل و مشکلات کا احساس ہے بلکہ اس نے نظامِ شریعت میں اس کی بھرپور رعایت کی ہے۔ اس کا دائرہ عبادات سے لے کر معاشرت اور غلبۂ دین کی مساعی تک پھیلا ہوا ہے۔ ایک مثال سے بات زیادہ واضح ہوسکتی ہے۔ پانچ وقت کی نماز فرض ہے اس کے ادا کرنے کے لیے وضو شرط ہے۔ مریض کے لیے پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو اسے تیمم کی اجازت ہے[2]۔ نماز کے ادا کرنے میں ہاتھ پیر اور دوسرے اعضاء کو حرکت دینی پڑتی ہے۔ مرض کی وجہ سے آدمی اس حرکت کے قابل نہ ہو تو صرف اشاروں سے نماز ادا کرسکتا ہے۔ غشی طاری ہو جائے تو چھوٹی ہوئی نمازیں بعد میں ادا ہوں گی۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ بے ہوشی کی حالت میں کسی نماز کا وقت نکل گیا تو وہ نماز ہی اس سے ساقط ہو جائے گی۔ البتہ فقہائے احناف کے نزدیک ایک شب و روز کی نمازیں (پانچ نمازیں) بے ہوشی کی حالت میں چھوٹ جائیں تو ان کی قضا ہوگی۔ اگر بے ہوشی اس سے زیادہ عرصے کے لیے ہو تو ان کی قضا کی ضرورت نہیں ہے۔ جو شخص مستقل بے ہوشی کے عالم میں ہو اس کا حکم مجنون کا ہوگا اور وہ غیر مکلف قرار پائے گا[3]۔

اس ہمدردی اور محبت کے باوجود وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ کسی بھی تکلیف کی وجہ سے آدمی خودکشی کی راہ اختیار کرے۔ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غزوہ میں بڑی جرأت اور بہادری کا مظاہرہ کیا۔ یوں معلوم ہوتا تھا کہ ہر محاذ پر وہ دادِ شجاعت دے رہا ہے۔ اس کی جرأت کو دیکھ کر ہر طرف سے تحسین و تعریف ہونے لگی بالآخر وہ لڑتے لڑتے بری طرح زخمی ہوگیا۔ زخم کی تکلیف برداشت نہ کرسکا اور اپنی ہی تلوار کی نوک سینے میں پیوست کرلی اور آن کی آن میں ختم ہوگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جہنم کا مستحق قرار دیا[4]۔

حضرت جابر بن سمرہؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص بیمار تھا۔ اچانک گھر میں شور ہوا تو اس کے پڑوسی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ اس کا انتقال ہوگیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ تمہیں اس کی خبر کیسے ہوئی؟ اس نے عرض کیا کہ میں نے خود دیکھا ہے (یعنی اس کے گھر سے پہنچنے

---

[1] النمل: ۶۲ [2] المائدہ: ۶

[3] ملاحظہ ہو: ابن قدامہ: المغنی ۱/ ۴۰۰ – ۴۰۱۔ ہدایہ، کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ المریض ۱/ ۱۲۲ – ۱۲۳

[4] بخاری کتاب الجہاد باب لایقال فلان شہید۔ مسلم، کتاب الایمان، باب بیان غلظ تحریم قتل الانسان نفسہ الخ

چلانے کی آواز سنی ہے) آپ نے فرمایا نہیں ابھی اس کا انتقال نہیں ہوا ہے۔ اس نے دوبارہ اسی طرح کا شور سن کر آپ کو اس کی اطلاع دی تو آپ نے اس بار بھی یہی فرمایا کہ اس کا انتقال ابھی نہیں ہوا ہے۔ پھر شور بلند ہوا اور خود اس کی بیوی نے اس کے مرنے کی خبر دی اور بتایا کہ کس طرح موت ہوئی ہے تو اس نے لعنت بھیجی۔ خود اس نے جا کے دیکھا کہ نیزہ کے پھل سے جو چوڑا تھا اس نے خود کشی کی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی تفصیل معلوم ہوئی تو آپ نے فرمایا میں اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھوں گا۔[1]

خود کشی تو بڑی بات ہے اسلام نے مرض کی تکلیف سے گھبرا کر موت کی تمنا کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ حضرت خبابؓ کو بطور علاج گرم لوہے سے سات داغ دیے گئے تھے۔ اس سے انھیں سخت تکلیف تھی۔ انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موت کی دعا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ورنہ تکلیف اتنی سخت ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے موت کی دعا کرتا۔[2]

اسلام نے خود کشی کو جن وجوہ سے حرام قرار دیا ہے اُن سب سے یہاں بحث نہیں ہے۔ صرف مریض کے تعلق سے بعض باتیں عرض کی جا رہی ہیں۔

اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اس دنیا میں انسان کو جو حیات مستعار ملی ہے وہ ایک امانت ہے۔ اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس امانت کی حتیٰ الامکان حفاظت کرے اور اُسے ضائع ہونے سے بچائے۔ اسلام نے جو چیزیں حرام کی ہیں ان کے استعمال کو اُس نے سخت گناہ کا باعث قرار دیا ہے اور بعض صورتوں میں اس نے ان پر دنیوی سزا بھی رکھی ہے لیکن انسان کی زندگی اگر خطرہ میں ہو اور حرام کے استعمال کے بغیر اس کا بچانا مشکل ہو جائے تو وہ اس کے استعمال کی بھی اجازت دیتا ہے۔ بعض فقہاء نے یہاں تک کہا ہے کہ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لیے حرام چیز کا استعمال ضروری ہے۔[3] اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کسی شخص کی زندگی کے بقا اور تحفظ کو اسلام کتنی اہمیت دیتا ہے۔

اسی طرح اسلام چاہتا ہے کہ مرض کا علاج حلال چیزوں سے ہو جنھیں وہ طیب اور پاک چیزیں قرار دیتا ہے۔ لیکن اگر کسی مرض کا علاج پاک چیزوں سے نہ ہو سکے تو فقہاء نے ناجائز چیزوں کے بھی استعمال کی اجازت دی ہے۔[4]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الجنائز، باب الامام لا یصلی علی من قتل نفسہ [2] بخاری، کتاب المرضیٰ، باب تمنی المریض الموت
[3] ابن قدامہ، المغنی ۸/۵۹۵ [4] رد المحتار علی الدر المختار ۴/۲۹۸

یہ دنیا امتحان گاہ ہے۔ یہاں قدم قدم پر انسان کا امتحان ہوتا ہے اور طرح طرح سے ہوتا ہے دنیا کا کوئی فرد اس سے محفوظ نہیں ہے۔ یہ امتحان کارزارِ حیات میں انسان کے قدم رکھنے کے وقت سے لے کر زندگی کی آخری سانس تک جاری رہتا ہے۔ کبھی ماحول سازگار نہیں ہوتا، کبھی صحت ساتھ نہیں دیتی، کبھی غربت اور افلاس پریشان کرتا ہے، کبھی مال کی ہوس اور عیش و عشرت کی طلب سکون سے بیٹھنے نہیں دیتی، کبھی جوانی کی لغزشیں اور غلطیاں وبالِ جان بن جاتی ہیں، کبھی بڑھاپے کے صدمات برداشت کرنے پڑتے ہیں، کبھی رشتہ داروں اور عزیزوں کی جدائی اور کبھی ان کی بے رحمی دیکھنی پڑتی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو کچھ اس طرح بنایا ہے کہ یہاں وہی باہمت انسان کامیاب ہوتے ہیں جو مشکلات سے ہراساں نہ ہوں اور عزم و حوصلہ سے اُن کا مقابلہ کرتے رہیں۔ خودکشی اسی کشمکش سے فرار کا نام ہے۔ یہ ایک طرح کی بزدلی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس بزدلی کی ہمت افزائی کی جاسکتی ہے؟ کیا نامردی بھی اس قابل ہے کہ اس کی داد دی جائے؟ اگر نہیں ہے تو اسلام سے کیوں توقع کی جائے کہ وہ اس کی تائید و تحسین کرے گا؟

تکلیف، ایک اضافی کیفیت ہے۔ یہ کیفیت افراد کے لحاظ سے بڑھتی اور گھٹتی رہتی ہے ایسی مثالیں نایاب نہیں ہیں بلکہ روز مل سکتی ہیں کہ ایک شخص نے جس مرض کی تکلیف کو مدتوں برداشت کیا دوسرے کے لیے وہ چند دن میں ناقابلِ برداشت ہوگئی۔ ایک شخص جس تکلیف پر مسکراتا ہے دوسرا اس پر آنسو بہاتا ہے۔ اگر تکلیف کی وجہ سے خودکشی کی اجازت دے دی جائے تو عجیب و غریب صورتحال پیدا ہوجائے گی اور جرأت و ہمت سے مرض کا مقابلہ کرنے کی جگہ زندگی ہی کو ختم کرکے اس سے چھٹکارا پانے کا رجحان بڑھے گا۔ کیا اس رجحان کا فروغ پانا کسی سماج کے لیے مفید ہوگا؟ اسی وجہ سے اس ناپسندیدہ اور بزدلانہ عمل کی بیشتر مذاہب نے مخالفت کی اور دنیا کے قوانین نے اسے ایک جرم ہی سمجھا۔

مرض چاہے چھوٹا ہو یا بڑا قابلِ علاج ہو یا لاعلاج ہر حال میں اسلام نے صبر کی تعلیم دی ہے۔ جو لوگ مذہبی اقدار کی اہمیت نہیں محسوس کرتے ان کے نزدیک یہ ایک بے معنی نصیحت ہے، اور انسان کی قوتِ عمل کو نقصان پہونچاتا ہے۔ لیکن یہ صبر کا غلط تصور ہے۔ صبر اس بات کا نام ہے کہ آدمی مشکلات میں جزع فزع اور گھبراہٹ کا مظاہرہ نہ کرے۔ شکوہ شکایت کی جگہ جم کر ان کا مقابلہ کرے جو ممکن تدبیریں اس کے بس میں ہوں ان کو پورے سکون کے ساتھ اختیار کرے اور نتیجہ کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کردے۔ اس سے انسان کی قوتِ ارادی (Will power)

مضبوط ہوتی ہے اور آدمی کے اندر خود اعتمادی اور خدا اعتمادی پیدا ہوتی ہے۔ مریض کے اندر مضبوط قوت ارادی ہو تو وہ مرض کا بڑی ہمت اور پامردی سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ یہ ایک واقعہ ہے کہ جن مریضوں کی قوت ارادی مضبوط ہوتی ہے وہ مایوس اور بے صبر مریضوں کے مقابلے میں لمبی زندگی پاتے ہیں۔

صبر کے جذبہ کو اسلام آخرت کے اجر و ثواب کے تصور سے تقویت پہونچاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کارزار حیات میں جو شخص اللہ تعالیٰ کی خاطر صبر کی راہ اختیار کرے گا اور سخت سے سخت آزمائش میں اس کے احکام کی پابندی کرتا رہے گا آخرت میں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمتوں کا مستحق ہوگا۔

بعض امراض اتنے پیچیدہ ہوتے ہیں اور اتنے طویل عرصہ تک ان کا سلسلہ جاری رہتا ہے کہ اس میں مریض کے صبر ہی کا امتحان نہیں ہوتا بلکہ اس کے چاہنے والوں اور خدمت گذاروں کی بھی آزمائش شروع ہو جاتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ اس سے تنگ آنے لگتے ہیں۔ انھیں اس سے ہمدردی باقی نہیں رہتی۔ وہ اس کی زندگی کی تمنا سے زیادہ موت کی آرزو کرنے لگتے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ ان ہی عزیزوں نے اسے کسی تدبیر سے موت کی نیند سلا دیا۔ پہلے اسے ایک جرم سمجھا جاتا تھا لیکن آج اس پر بحثیں ہو رہی ہیں کہ اس میں جرم کا کوئی پہلو ہے یا نہیں؟ مغرب میں (Mercy Killing) کی حمایت میں ادارے قائم ہو گئے ہیں اور ہمارے ملک میں بھی اس کی حمایت میں آوازیں اٹھ رہی ہیں۔ یہ بحث جس مرکزی نقطہ کے گرد گھومتی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی مہلک مرض میں مبتلا ہے اور ناقابل برداشت تکلیف اور اذیت جھیل رہا ہے اور جس کی اس مرض سے نجات پانے کی کوئی توقع بھی نہیں ہے کیا اُسے ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مرنے کے لیے چھوڑ دیا جائے یا اُسے کسی تدبیر کے ذریعہ آسانی سے موت کی آغوش میں پہونچا دیا جائے؟ کہا جاتا ہے کہ غیر ترقی یافتہ ممالک کے مقابلے میں ترقی یافتہ ممالک میں یہ مسئلہ زیادہ اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ طبی سہولتوں کی وجہ سے وہاں ایسے مریضوں کو بھی ایک عرصے تک زندہ رکھا جا سکتا ہے جن کا فی الواقع کوئی علاج نہیں ہے۔ وہ مرض کی تکلیف سے تو نجات نہیں پا سکتے البتہ زندہ رہ سکتے ہیں۔ ایسے سیکڑوں مریض ہیں جو بے ہوشی کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں۔ دواؤں نے انھیں مرنے سے روک رکھا ہے۔ لیکن سانس کی آمد و رفت کے علاوہ حیات کے آثار اُن میں نہیں ہیں۔ ان کو کب تک اس حال میں رہنے دیا جائے؟ کیا ان کو ختم کرنا ان کے ساتھ ہمدردی نہ ہوگی؟

جو لوگ اس کی حمایت کرتے ہیں وہ اس کی قانونی پیچیدگیوں سے بچنے کے لیے بعض شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دیتے ہیں۔ ایک یہ کہ مریض خود اس رائے کا اظہار کرے کہ یہ دکھ بھری دنیا اس کے رہنے کے قابل نہیں ہے اور وہ "شاندار موت" مرنا چاہتا ہے۔ اگر کوئی شخص چاہے تو حالت صحت میں تحریری طور پر اپنی یہ رائے قلم بند کرا سکتا ہے کہ اگر وہ اس طرح کے سخت حالات سے دوچار ہو جائے تو اس کی زندگی ختم کر دی جائے۔ دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ کسی مریض کو اس وقت تک ختم نہ کیا جائے جب تک کہ اس کے رشتہ دار خود اس کی درخواست نہ کریں — تیسری شرط یہ ہے کہ اس معاملے میں ڈاکٹر کی رائے کا اعتبار کیا جائے جب تک وہ مریض کو ناقابل علاج نہ قرار دے یہ اقدام نہ کیا جائے۔

یہ تینوں باتیں اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ہیں قتل کا جرم اس کے نزدیک اس وجہ سے ہلکا نہیں ہوتا کہ کسی کو اس کی اجازت سے قتل کیا گیا۔ کوئی شخص، جیسا کہ عرض کیا گیا، اپنی ذات کا مالک نہیں ہے۔ اس وجہ سے جس طرح اُسے خودکشی کا حق حاصل نہیں ہے اسی طرح اسے یہ حق بھی حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے فرد کو اپنی زندگی ختم کرنے کی اجازت دے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مضطر اور مجبور انسان کو اس بات کی اجازت دے دے کہ وہ اس کے جسم کا کوئی عضو کاٹ کر کھالے تو وہ اسے کھا نہیں سکتا، اس لیے کہ اس میں اس کی ہلاکت کا خطرہ ہے۔ جس طرح مجبور اور مضطر شخص کی جان محترم ہے اسی طرح اجازت دینے والے کی جان بھی محترم ہے۔

جہاں تک رشتہ داروں کی رائے کا تعلق ہے ایسی مثالیں ناپید نہیں ہیں کہ جو مریض عرصۂ دراز تک لاعلاج پڑے رہتے ہیں بعض اوقات ان کے رشتہ دار ہی کسی نہ کسی تدبیر سے انھیں ختم کر دیتے ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس کے پیچھے ہمیشہ اکتاہٹ اور بیزاری کے جذبات ہی کارفرما ہوتے ہیں، مریض کے ساتھ ہمدردی کے جذبات شامل نہیں ہوتے؟

مغرب میں اس طرح کے مریضوں کو ختم کرنے کا جو رجحان ابھر رہا ہے اس کی بڑی وجہ غالباً یہ بھی ہے کہ خاندان بکھر چکا ہے اور افراد خاندان کے درمیان محبت اور ہمدردی کے جو جذبات فطری طور پر پائے جاتے ہیں وہ سرد پڑ چکے ہیں۔ کوئی شخص کسی کی تکلیف میں شریک ہونا نہیں چاہتا۔ وہ اس بات کو مشکل ہی سے سوچ پاتا ہے کہ اگر خاندان کا ایک فرد تکلیف میں گرفتار ہے تو وہ اس کے لیے لیے کیوں پریشان ہو اور اس کی خاطر اپنے عیش اور را ت کو کیوں قربان کرے؟

اسلام نے مریض کے ساتھ ہمدردی اور اس کی خدمت کی ترغیب دی ہے یہ خدمت

قریب ترین افراد پر بعض حالات میں فرض اور مریض کے ایک قانونی حق کی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ اس پہلو سے مریض اس بے بسی سے دوچار نہیں ہوتا جس سے بعض اوقات مغرب میں مریض دوچار ہوتا ہے۔ مریض کی خدمت اسے آرام پہونچانے، اس کے دکھ درد کو کم کرنے اور اسے موت سے بچانے کے لیے ہونی چاہئے۔ موت کے منہ میں ڈھکیلنے کے لیے نہیں یہی اس کے ساتھ ہمدردی کا تقاضا ہے اور یہی اسلام کا مطالبہ ہے۔ کسی کے اندر تھوڑی سی رمق حیات باقی رہ گئی ہے تو اسے اس لیے ختم کردینا کہ وہ تکلیف کے ساتھ خود بھی دنیا سے رخصت ہوجائے ہمدردی نہیں بے دردی ہے۔ زیادتی بہرحال زیادتی ہے، چاہے وہ کتنے ہی خلوص اور محبت کے ساتھ کی جائے اور اس کا ارتکاب کتنے ہی قریب ترین افراد کے ہاتھوں کیوں نہ ہو۔ کسی شخص کو ایک لمحے کی زندگی دینے میں کسی دوسرے کا کوئی حصہ نہیں ہے تو ایک دن پہلے یا ایک لمحہ پہلے اسے ختم کرنے کا بھی اسے کوئی حق نہیں ہے۔ قرآن نے یہ بات صراحت کے ساتھ کہی ہے کہ ہر انسان کی جان قابل احترام ہے، اس کی جان اسی وقت لی جاسکتی ہے جب کہ وہ بعض سنگین جرائم کا ارتکاب کرکے خود ہی اس احترام کو ختم کردے۔

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الانعام : ۱۵۱)

جس نفس کا قتل کرنا اللہ نے حرام قرار دیا ہے اسے قتل نہ کرو۔ مگر یہ کہ حق کا تقاضا ہو۔

قرآن و حدیث میں بتادیا گیا ہے کہ وہ کیا جرائم ہیں جن کی وجہ سے انسان کی جان کا احترام ختم ہوجاتا ہے اور وہ مباح الدم ہوجاتا ہے۔

یہاں اس پہلو کو بھی کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے کہ انسان مفاد کا بندہ ہے، مسائل پر سوچتے وقت خود غرضی اس پر چھا جاتی ہے۔ لہٰذا یہ کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ مریض کی خدمت سے نجات پانے اور اس کے مال و دولت پر جلد از جلد قبضہ حاصل کرنے کے لیے اسے ختم کردے۔ اسے مریض کی صحت اور زندگی سے زیادہ اسے دنیا سے رخصت کرنے کی فکر بھی ہوسکتی ہے۔ اس صورت حال میں ناقابل علاج مریض کے رشتہ داروں کو اس کی زندگی اور موت کا فیصلہ کرنے کا حق دینے سے بڑی پیچیدگی پیدا ہوسکتی ہے۔ اس سے بہت سے قابل علاج مریض بھی ناقابل علاج قرار پاسکتے ہیں اور مرض کے ناقابل برداشت ہونے سے پہلے ہی اس دنیا کو چھوڑنے اور سفر آخرت اختیار کرنے پر مجبور ہوسکتے ہیں۔ اسی خطرے کے پیش نظر اسلام نے یہ اصول مقرر کیا ہے۔ اَلْقَاتِلُ لَا يَرِثُ[1] یعنی قاتل مقتول کی وراثت کا حق دار نہ ہوگا۔ اس

---

[1] ترمذی، ابن ماجہ۔ یہ حدیث سنداً کسی قدر کمزور ہے۔ لیکن اس مفہوم کی کئی ایک روایتیں آتی ہیں اس وجہ سے فقہاء

حدیث کے الفاظ عام ہیں اس لیے امام شافعی اور فقہائے احناف نے یہاں تک کہا ہے کہ غلطی سے بھی اگر کوئی شخص کسی کو قتل کردے تو وہ اس کا وارث نہ ہوگا۔

کسی شخص کی زندگی کو ختم کرنے کے لیے اسلام کے نزدیک اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ ڈاکٹر نے اسے لاعلاج قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر یہ رائے تو دے سکتا ہے کہ مریض قابل علاج ہے یا لاعلاج، اس کی صحت کی توقع کی جاسکتی ہے یا نہیں کی جاسکتی ہے لیکن اسے یہ فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے کہ مریض کو زندہ رہنے دیا جائے یا اُسے زندگی سے محروم کردیا جائے؟

اسی طرح ڈاکٹر کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ وہ مریض کے رشتہ داروں کی خواہش یا اصرار پر کسی زہریلے انجکشن کے ذریعہ اسے موت کی نیند سلادے۔ ورنہ وہ بھی قتل کے ارتکاب میں شریک ہوگا۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی کو کسی شخص کے قتل کرنے پر مجبور بھی کیا جائے اور اس میں خود اس کی جان جانے کا بھی خطرہ ہو تو اسے قتل نہیں کرنا چاہیے ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مجبور کرنے والا قاتل متصور ہوگا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ لیکن امام مالکؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قتل پر مجبور کرنے والا اور عملاً قتل کرنے والا دونوں ہی قاتل ٹھیریں گے اور دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔[۱]

قتل کے لیے ضروری نہیں ہے کہ تلوار کے ذریعہ کسی کے دو ٹکڑے کردیے جائیں یا خنجر گھونپ دیا جائے یا گولی چلادی جائے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ زہر دینا یا کوئی بھی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے انسان کی جان نکل جائے قتل عمد ہے اور اس پر اس کے احکام نافذ ہوں گے۔[۲]

بعض اوقات مریض دواؤں کے سہارے زندہ رہتا ہے جس وقت دوائیں بند کردی جائیں وہ دم توڑ دے گا۔ سوال یہ ہے کہ جو مریض شدید کرب میں مبتلا ہے کیوں نہ اس کی دوائیں بند کردی جائیں اور اُسے فطری طریقے سے مرنے نہ دیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے اندر جب تک سانس کی آمد و رفت باقی ہے وہ زندہ ہے۔ اس سے زندہ انسانوں کی طرح معاملہ کیا جائے گا اور اس کی زندگی کو ختم کرنے کے لیے کوئی قدم اٹھانا صحیح نہ ہوگا۔

ایک اور پہلو بھی قابل غور ہے۔ طب کا مقصد انسان کی زندگی کو بچانا اور اُسے آرام پہونچانا اب تک رہا ہے۔ اور یہی اس کا صحیح مقصد ہے۔ انسان کی زندگی کو ختم کرنے کے لیے اس کا استعمال اس کے مقصد ہی کو بدل کر رکھ دے گا۔ اس کی بعض صورتیں بڑی معصوم معلوم ہوتی ہیں اور مصیبت زدہ انسانوں کے ساتھ ہمدردی کی شکل میں ہمارے سامنے آرہی ہیں لیکن اس کے بڑے خطرناک نتائج رونما ہوسکتے ہیں۔ صاف بات ہے کہ اگر یہ تصور پیدا ہوجائے کہ مریض کو ختم بھی کیا جاسکتا ہے تو اسے بچانے کی کوششیں کمزور پڑجائیں گی اور یہ طبی دنیا کے لیے ایک بڑا المیہ ثابت ہوگا۔

= نے اسے اختیار کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نیل الاوطار ۶/۱۹۴-۱۹۶

[۱] ملاحظہ ہو ہدایہ: ۳/۳۴۴۔ المغنی: ۷/۶۴۵

[۲] اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھی جائے۔ المغنی ۷/۶۳۷ - ۶۴۴

سیر و سوانح

مولوی محمد لیاقت علی الہ آبادی

ڈاکٹر اقبال حسین

غیر منقسم ہندوستان کی تاریخ میں ۱۸۵۷ء کو ایک اہم مقام حاصل ہے۔ اس سال برطانوی سامراجیت کے خلاف شمالی ہند میں ایک عظیم تحریک کا آغاز ہوا جس نے عملاً برطانوی اقتدار کو وقتی طور سے اکھاڑ پھینکا۔ ہندوستان میں بہرحال ایسے عناصر کی کمی نہ تھی جن کا مفاد برطانوی سامراجیت سے وابستہ تھا ان عناصر میں معاشرہ کے اعلیٰ طبقہ کی نمائندگی نوابوں، مہاراجوں، تعلقہ داروں اور زمین داروں کی اکثریت کرتی تھی۔ درمیانی طبقہ کے لوگوں میں وہ نودولتئے تاجر اور سود خور مہاجن تھے جن کا عروج اور بقا برطانوی حکومت کے قیام اور استحکام سے وابستہ تھا، تیسرے طبقہ میں عوام کی غریب اور مفلوک الحال اکثریت تھی جن میں سپاہی، کسان، مدرسین، سرکاری ملازمین اور دوسرے محنت کش افراد تھے، جن کا معیار زندگی اور نصب العین اول الذکر طبقوں سے یکسر جدا تھا۔ تاہم ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں اول الذکر طبقہ کے بعض چوٹی کے افراد نے بھی زبردست سرگرمی دکھائی لیکن ان کی جد وجہد کے پس پشت ان کی اپنی محرومیوں، ناکامیوں اور برطانوی حکمرانوں سے شدید غم وغصہ کا عنصر کارفرما تھا مثلاً بہادر شاہ ظفر، مہارانی لکشمی بائی، کنور سنگھ، بیگم حضرت محل، نانا صاحب وغیرہ کی حکومتِ وقت سے ذاتی شکائتیں اور ناراضگیاں تھیں، یہ لوگ جب برطانوی حکمرانوں کے طرز عمل سے مایوس ہو گئے تو اپنے غم وغصہ کے اظہار کے لیے تلوار اٹھالی، پھر بھی یہ امر قابلِ قدر ہے کہ ایک بار ہتھیار اٹھانے کے بعد یہ لوگ آخر دم تک برطانوی حکومت سے برسرِپیکار رہے۔ بہرنوع اس طبقہ سے زیادہ قابلِ قدر تیسرے طبقہ کے لوگوں کا طرز عمل تھا اُن میں بنکروں کی اکثریت تھی یا کاشتکاروں یا سپاہیوں کی جو برطانوی اقتدار کی وسعت اور استحصال کی پالیسی کا مسلسل شکار ہو کر فقر وفاقہ کی زندگی گذار رہی تھی۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ قابلِ قدر طرز عمل

مکتبوں اور مدرسوں کے بوریہ نشین مدرّسوں یا مسجد کے اماموں کا تھا جو صرف مذہبی جذبہ سے سرشار ہوکر دین کے تحفظ کے لیے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں کود پڑے تھے۔ ان کا واحد مقصد اسلام کا تحفظ تھا۔ اُن کو نہ جاہ وحشم کی طلب تھی اور نہ مال و دولت کی طمع۔ ان کی دینی حمیت کو جنجھوڑنے کے لیے یہ کافی تھا کہ برطانوی حکمرانوں کی سرپرستی میں ہندوستانیوں کو مسیحیت کی طرف راغب کرنے کی منظم کوششیں کی جارہی تھیں اور اس کام کے لیے عیسائی مبلغین کو نہ صرف افواج میں مامور کر دیا گیا تھا بلکہ یہ کھلے عام اسلام اور ہندو مذہب کی مذمت کرتے تھے۔ پورا ملک پہلے ہی سے برطانوی حکمرانوں سے بیزار تھا۔ اس بیزاری کے نتیجہ میں ملک کے مختلف گوشوں میں چھوٹی چھوٹی شورشیں اٹھتی تھیں لیکن کوئی تحریک ملک گیر پیمانہ پر نہ اُٹھ سکتی۔ ملک کے عوام انتہائی ناگواری کے ساتھ برطانوی استحصال کو برداشت کرتے رہے لیکن جب اُن کے ایمان اور عقائد پر حملے شروع کیے گئے تو ان کے صبر کا پیمانہ چھلک اٹھا اور وہ حکومتِ وقت کے خلاف صف آرا ہوگئے اور بغاوت شروع ہوگئی۔ اس مقالہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کا جائزہ پیش کیا جائے بلکہ یہاں تو ہم صرف ایک گمنام اور مکتب کے ایک مدرس کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جس نے حرارتِ ایمانی سے مغلوب ہوکر رضائے الٰہی کی خاطر تلوار اٹھائی اور پہلی جنگ آزادی میں عوام کا محبوب اور ہر دل عزیز قائد بن کر رہنمائی کی۔ یہ گمنام شخص مولوی محمد لیاقت[1] علی الٰہ آبادی تھے۔

مولوی محمد لیاقت علی غالباً موضع مہاگاؤں، پرگنہ چاہل ضلع الٰہ آباد کے باشندہ تھے۔ آپ کی سنِ پیدائش اور ابتدائی زندگی کے حالات قدرے تاریکی میں ہیں[2] تاہم روزنامہ نیشنل ہیرالڈ، لکھنؤ، یکم ستمبر ۱۹۵۸ء میں شائع ہونے والے ایک مضمون سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کا تعلق مہاگاؤں

۱؎ اردو میں دو مقالے مولوی صاحب پر مولانا انتظام اللہ شہابی اور مولانا غلام رسول مہر سپرد قلم فرما چکے ہیں: ملاحظہ ہو "غدر کے چند علماء" (آئندہ بحوالہ شہابی) "۱۸۵۷ء کے مجاہد" (آئندہ بحوالہ مہر) ان بزرگوں نے جب مولوی صاحب پر مضمون تحریر فرمایا تھا تو بہت سی سرکاری دستاویزات اور مقدمات کی فائلیں اُن کی دسترس سے باہر تھیں۔ اس مضمون میں نئے مواد کی روشنی میں مولوی صاحب کی حیات کے مختلف گوشوں کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۲؎ ایک انگریز مورخ غالباً مولوی صاحب سے ان کی برطانیہ اور انگریز مخالف سرگرمیوں سے برہم ہو کر لکھا ہے کہ آپ بافندے تھے۔ ولیم جان کے ای A History of Sepoy war in India Vol.II (William John Kaye) P.P. 256-58) (آئندہ بحوالہ Kaye)

کے قاضیوں سے تھا اور غالباً خود آپ بھی منصب قضا پر فائز تھے۔ مفتی انتظام اللہ شہابی کا یہ بیان بھی قابلِ توجہ ہے :-

"مولانا لیاقت علی صاحب قادریہ سلسلہ کے شیوخ سے تھے۔ چائل اور الہ آباد کے کثیر التعداد نفوس آپ سے بیعت تھے۔"[1]

غالباً مولوی صاحب کی ابتدائی تعلیم رسم زمانہ کے مطابق ہوئی۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آپ نے کہاں تک تعلیم حاصل کی تاہم قرائن اور شواہد سے یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ موصوف نے اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہو گی۔[2] آپ نے اپنی زندگی کا آغاز فوج کی ملازمت سے کیا لیکن حکومت مخالف سرگرمیوں کے الزام پر آپ کو ملازمت سے الگ کر دیا گیا۔[3] اس کے بعد مولوی صاحب مہاگاؤں لوٹ آئے اور موضع ہی کی مسجد میں امامت کے ساتھ درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ اپنی علمی صلاحیتوں، مذہبی انہماک اور خدا ترسی کی وجہ سے جلد ہی مولوی صاحب کی شہرت قرب و جوار میں پھیل گئی۔ چائل اور الہ آبادی آپ کے مریدوں کی خاصی تعداد ہو گئی۔[4]

شمالی ہندوستان میں بغاوت کی ابتدا ۱۰ مئی ۱۸۵۷ء کو میرٹھ سے ہوئی تھی اور جلد ہی گرد و نواح کے علاقے حکومتِ برطانیہ کے ہاتھ سے نکل گئے۔ الہ آباد میں بغاوت کے آثار مئی سے ہی ظاہر تھے۔ پورا ماہِ مئی انگریزوں پر سخت گذرا۔ حفظ ماتقدم کے تحت الہ آباد میں موجود تمام انگریز خاندان، الہ آباد کے تاریخی قلعہ میں منتقل ہو گئے، لیکن الہ آباد کو محفوظ تصور کر کے جون کے ابتدائی ایام میں سب اپنے اپنے مسکنوں پر لوٹ آئے۔ ۶ جون ۱۸۵۷ء کو الہ آباد میں تعینات چھٹویں رجمنٹ کے سردار رام چند نے علم بغاوت بلند کر دیا۔[5] اس کے ساتھ ہی پورے ضلع میں انگریزوں کے خلاف بغاوت کی ابتدا ہو گئی۔[6] مولوی محمد لیاقت علی جو غالباً عرصہ دراز سے انگریزی

---

[1] شہابی ص۱۲۸

[2] شہابی ص۱۲۸ پر لکھتے ہیں کہ آپ ایک علمی گھرانے کے فرد تھے اور علمائے عصر سے اکتساب کیا۔

[3] لیاقت علی میوٹنی بستہ نمبر ۵، فائل نمبر ۱۶ (الہ آباد کلکٹریٹ ۔ آیندہ بحوالہ میوٹنی بستہ)

[4] شہابی، ص۱۲۸ [5] پنڈت کنھیالال "تاریخ بغاوت ہند، محاربۂ عظیم"، نول کشور، لکھنؤ ۱۸۶۱ء ص۱۶۶ Kaye جلد دوم ص۵۸-۲۵۶

[6] Kaye ص۵۸-۲۵۶

حکومت کے خلاف سرگرم عمل تھے اور بقول شہابی[1] "اپنے وعظ و تذکیر میں اقتدار نصاریٰ پر تلمیحاً اشارہ کر جاتے، اور اپنے مریدین کو جہاد کی ترغیب و تشویق کی تلقین کرتے"[1] اس جنگ میں کود پڑے[2] مولوی صاحب اس جنگ میں صرف ثواب دارین کی خاطر کود رہے تھے اور ان کا واحد مقصد برطانوی اقتدار کا خاتمہ تھا۔ مولوی صاحب نے مہاگاؤں کی بجائے الٰہ آباد کو اپنا مستقر بنایا ان کے مریدوں نے نعرۂ جہاد پر لبیک کہا اور دیکھتے ہی دیکھتے مواضع صمد آباد، رسول پور کے میواتی مسلمانوں کے علاوہ بہت سے دیگر طبقہ کے لوگ جن میں فوجی بھی شامل تھے،[3] آپ کے گرد جمع ہو گئے[4] مسلمانوں کے اتحاد اور اس موقع پر ان کے جوش و خروش کا اندازہ پنڈت کنہیا لال جی کی مندرجہ ذیل عبارت سے ہو سکتا ہے۔

"ایک مسلمان جہادی نے جس کا نام اب تک بخوبی صحت کو نہیں پہونچا مگر نامزد بمولوی صاحب تھا جھنڈا سرکشی بخلاف سرکار انگریزی قائم کر کے اکثر بدمعاشوں کو جمع کیا۔ مشہور رہے کہ یہ شخص کوئی مولوی مکتب پڑھاتا تھا لیکن جب ان احسان فراموش محسن کش سپاہ نے بلوہ عام کیا اور سپاہ گورہ اونکی سرکوبی کو موجود نہ تھی مگر یہ دو امر ظاہر تھے۔ ایک تو یہ کہ اتفاق مسلمانوں میں جیسا کہ مشہور ہے بہت ہے اور دوسرے یہ کہ مسلمان انگریزوں کو کلیتہً ناپسند کرتے ہیں کیونکہ جس وقت مسلمانوں نے سنا کہ ایک مولوی کھڑا ہوا ہے صدہا روز آکر جمع ہوتے تھے اور غرض سب کی یہ تھی کہ گورہ لوگ یعنی انگریزوں کو بیخ و بُن سے نیست و نابود کر دیں"۔[5]

مندرجہ بالا شہادت سے یہ واضح ہے کہ مولوی صاحب کی جہاد کی تحریک اور ان کی عام اپیل کے نتیجہ میں قرب و جوار سے مسلمانوں کی تعداد ان کے پرچم تلے جمع ہو رہی تھی۔ الٰہ آباد میں مولوی صاحب کا مرکز تاریخی خسرو باغ تھا[6]۔ فوج کے باغی آفیسر رام چند اور بہت سے دوسرے

---

[1] شہابی۔ ص ۱۲۸ [2] Kaye ص ۲۵۶-۵۵ [3] Kaye، ص ۲۶۱

[4] ایس۔ اے۔ اے۔ رضوی، فریڈم اسٹرگل ان یوپی، جلد، جلد چہارم، ص ۵۵ (آئندہ بحوالہ رضوی)

[5] کنہیا لال، ص ۱۹۸، Kaye ص ۲۶۱ بھی اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ مسلمانوں میں انگریزی حکومت کے خلاف بے پناہ نفرت کا جذبہ پایا جاتا تھا اور انھیں اس امر کا یقین تھا کہ دوبارہ مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جائے گی۔

[6] کنہیا لال، ص ۱۹۸، Kaye ص ۲۶۱

فوجی مولوی صاحب کے حلیف تھے۔ رام چندی کی تجویز پر مولوی صاحب کو الہ آباد کا حاکم اعلیٰ منتخب کیا گیا۔[۱]

الہ آباد میں عوام کی قیادت سنبھالنے کے بعد مولوی صاحب کے سامنے کئی اہم مسئلے تھے۔ سب سے بڑا مسئلہ خود مسلمانوں میں ہم آہنگی، یگانگت اور اتفاق کا تھا۔ مسلمانوں کا ایک طبقہ یہ نظریہ رکھتا تھا کہ "جہاد" کا نعرہ بلند کرنے کا حق صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے نائب، امام کو ہی حاصل ہے۔ کوئی اور شخص شرعی طور پر اس کا اہل نہیں۔ دوسرے خود سنی مسلمانوں میں غالباً برطانیہ نواز افراد کے پروپیگنڈے کے تحت ایک حلقہ اس خیال کا تھا کہ یہ جنگ سیاسی ہے اور مذہبی نہیں ہے۔[۲] اس نزاکت حال کے پیش نظر مولوی صاحب نے دو اشتہارات جاری کیے۔ پہلا منظوم اور دوسرا غیر منظوم۔ ان اشتہارات کو مولوی صاحب نے بقول کنھیا لال، شاہ اودھ کو بھیجا تھا اور قرب وجوار میں مشتہر کیا تھا۔[۳] شہابی کا بیان ہے کہ ان اشتہارات کے ذریعہ مولوی صاحب نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو جہاد کی ترغیب دی تھی۔ غیر منظوم اشتہار جہاں ایک طرف پیام جہاد دیتا ہے وہیں برطانوی حکومت کے سیاہ کارناموں کا مختصر خاکہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت عام شکایات میں قتل و غارت گری، آتش زدگی، پھانسی، انہدام مکانات، چھاپہ زنی، خونریزی علماء و مشائخ، احتراق کلام اللہ واحادیث وکتب فقہ وغیرہ سرفہرست تھے۔[۴] (ان اشتہارات کی تاریخی افادیت کے پیش نظر انھیں ضمیمہ میں پیش کیا جا رہا ہے) نثری اشتہار میں مولوی صاحب نے جہاد کے متعلق قرآن کی آیات اور ان کا اردو ترجمہ بھی دیا ہے تاکہ جہاد کی مذہبی حیثیت واضح ہو سکے۔

مولوی صاحب کی اپیل کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ قرب وجوار کے اہم اور بااثر حضرات جن میں شیخ نظام اشرف، غلام اسمٰعیل، محمد حسین، چودھری میران بخش، مولوی سید احمد علی، مولوی غلام حیدر، مولوی امجد علی، حسین علی خاں، شیر خاں، شیخ لطف علی، شیخ فتح علی، شیخ نجف علی نائب کوتوال وغیرہ

---

[۱] کنھیالال، ص۱۹۸؛ Kaye ص۲۶۱ پر رقم طراز ہے کہ مولوی صاحب نے خود کو الہ آباد کا گورنر بنا لیا۔ [illegible] نے ضلع الہ آباد کے گزیٹر، ص۱۸۷ پر لکھا ہے کہ مولوی صاحب نے اپنی گورنری کا اعلان کیا۔ شہابی ص۱۲۹ پر لکھتے ہیں کہ مولوی صاحب کو نواب مقرر کیا گیا۔

[۲] شہابی، ص۱۲۹   [۳] کنھیالال، ۱۹۹

[۴] ملاحظہ ہو ضمیمہ اول

قابلِ ذکر ہیں مولوی صاحب کے ساتھ شریک ہو گئے[۱] مولوی صاحب نے اتحاد اور جہاد کی عملی کوششوں کے بعد ضلع کے نظم و نسق کی طرف توجہ کی۔ آپ نے سیف اللہ خاں اور سُکھ رائے کو چائل کا تحصیل دار مقرر کیا[۲] قاسم علی خاں اور نعمت اشرف کو توال کے عہدہ پر مامور کیا۔ چودھری شہاب الدین نائب کوتوال مقرر ہوئے۔ ہادی اور فیض اللہ خاں جو موضع بھگا کے زمین داران تھے مولوی صاحب کی فوج میں افسری کے عہدہ پر تعینات ہوئے[۳] مولوی صاحب کی انتظامی تدابیر کا فوری اثر یہ ہوا کہ الٰہ آباد شہر غنڈوں کی لوٹ مار سے محفوظ ہو گیا، قرب و جوار میں بھی امن و امان قائم ہو گیا اور لوٹ کھسوٹ بند ہو گئی[۴]

مولوی صاحب کے سامنے انگریز بہرحال سب سے بڑا مسئلہ تھے۔ وہ مولوی صاحب کے الٰہ آباد میں اقتدار سنبھالتے ہی دوبارہ قلعہ بند ہو گئے۔ قلعہ میں سامانِ حرب اور گولہ بارود کے علاوہ ضروریات زندگی کی کوئی کمی نہ تھی۔ انگریزوں کے علاوہ قلعہ کے اندر چار سو کے قریب تربیت یافتہ سکھ فوجی موجود تھے۔ برخلاف اس کے مولوی صاحب اور ان کے رفقا کو نفری طور پر برتری ضرور حاصل تھی لیکن ان کی کثیر تعداد جدید ہتھیار کے استعمال سے ناواقف تھے انھیں کوئی جنگی تجربہ بھی نہ تھا۔ بغاوت کی ابتدا ہوتے ہی انھیں سامانِ حرب اور گولہ بارود خاصی مقدار میں مل گیا تھا لیکن ان کا مقابلہ ایسے افراد سے تھا جو آدابِ جنگ سے پوری طرح واقف اور جدید ہتھیاروں سے لیس تھے۔ تاہم مجاہدین نے قلعہ حاصل کرنے کی کوششیں کیں لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے[۵] دریں اثنا ۷ رجون کو لفٹننٹ آرنلڈ کی قیادت میں انگریزوں کو پہلی کمک پہنچ گئی۔ دوسری کمک ۹ رجون کو کشتیوں کے ذریعہ قلعہ میں پہونچی۔ مجاہدین کی توجہ صرف شہر اور بعض اہم کشتی کے پلوں تک محدود تھی اور غالباً وہ قلعہ کی مکمل ناکہ بندی نہ کر سکے تھے۔ مزید برآں الٰہ آباد کو مجاہدین سے واپس حاصل کرنے کے لیے برطانوی گورنر جنرل لارڈ کیننگ نے آزمودہ کار برطانوی کرنیل گورڈن نیل کو مامور کیا[۶] کرنیل نیل نیز ی

---

۱ Allahabad Mutirry Basta No. 5 File No. 16

۲ F.R.S.C. 31 July 1858 No. 94

۳ رضوی جلد چہارم، ص ۵۵ ۴ شہابی ص ۱۲۹

۵ یہاں Kaye ص ۲۶۱ کا بیان قابلِ توجہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مجاہدین نے قلعہ پر قبضہ کرنے کی کئی کوششیں کیں لیکن وہ برطانوی توپ خانوں کے خوف سے کچھ نہ کر سکے۔ ۶ Kaye جلد دوم ص ۲۶۲

کے ساتھ ۱۱ر جون کو الٰہ آباد پہونچا اور مجاہدین کے خلاف صف آرا ہو گیا[1]۔ دلچسپ بات یہ ہے قلعہ میں موجود چار سو سکھ سپاہی اپنی فوجی اہمیت سے آگاہ ہو کر من مانی پر اُتر آئے تھے۔ تمام فوجی نظم و ضبط کو خیر باد کہہ کر وہ نہ صرف لہو لعب اور شراب نوشی میں مبتلا ہو گئے تھے بلکہ انگریزوں سے بھی درشتگی سے پیش آنے لگے تھے[2]۔ کرنیل نیل نے بہر حال بہت ہوشیاری سے نظم و ضبط بحال کیا۔

دریں اثنا مولوی صاحب اور اُن کے جہادی رفقا نے شہر کے بعض فوجی اہمیت کے علاقوں پر اپنا نظم قائم کر لیا تھا۔ انھوں نے دارا گنج کے کشتیوں کے پُل کو بھی قبضہ میں کر لیا تھا۔ گرد و نواح کے پرگنات میں جہادیوں نے اپنی حکومت کے قیام اور برطانوی حکومت کے خاتمہ کا اعلان کر دیا تھا۔ خاص طور پر رسول پور، صمد آباد، فتح پور، بھوا، بگسارا، سالوری، شادی آباد، منہاج پور، بخشی وغیرہ کے مسلمان زمین دار مولوی صاحب کے ساتھ ہو چکے تھے۔ ان کا ہدف انگریزوں کے مکانات اور جائداد کے علاوہ تحصیل، تھانے اور ریلوے اسٹیشن تھے، جو برطانوی تسلط کی علامت تصور کیے جاتے تھے[3]۔ الٰہ آباد میں مولوی صاحب اور اُن کے رفقا بہر حال جمنا پار کے جنوبی علاقوں پر کوئی زیادہ اثر نہ ڈال سکے۔ غالباً اس کا سبب یہ تھا کہ منڈا راجہ کا اس علاقہ پر بہت زیادہ اثر تھا۔ وہ برطانوی حلیف تھا چنانچہ جب چند افراد نے اس علاقہ میں علم بغاوت بلند کرنے کی کوشش کی تو راجہ مذکور نے اسے ناکام بنا دیا۔ اس کی معاونت میں راجہ ڈیّا اور بیرّا برابر کے شریک تھے[4]۔ بہر نوع جمنا سے متصل موضع دہراول کے زمین دار ڈھاکن سنگھ نے بغاوت میں بھر پور تعاون دیا۔ اُس کے قرب و جوار کے زمین دار اُس کے شریک تھے۔ ڈھاکن سنگھ اور ہنومنت سنگھ کی گرفتاری کے لیے برطرف انگریزی حکومت نے مبلغ ایک ہزار روپیہ کا انعام مقرر کر دیا تھا۔ الٰہ آباد اور اس کے گرد و نواح میں مجاہدین کی سرگرمیاں بہت تیز تھیں۔ ایک برطانوی افسر لکھتا ہے کہ دو آبہ کی آبادی مسلمان زمین داروں کی قیادت میں جنونی مذہبی جنگ کے لیے اٹھ کھڑی ہوئی تھی[5]۔ گنگا پار کے علاقہ میں بھی عوام تیغ بل سنگھ تعلقہ دار، فقیر بخش تعلقہ دار پرگنہ جھوسی

---

[1] F.R.S.C. 31 July 1857 No. 94، Kaye جلد دوم ص ۲۶۲

[2] Thampson, F. Official Narrative on Allahabad district No. 376 P. 6

[3] کنہیا لال ص ۹۸-۱۹۷

[4] F.R.S.C. 31 July 1857 No. 94

[5] Thampson, Narrative on Allahabad district No. 376 P. 9

کی قیادت میں انگریزی حکومت کے خلاف سرگرم عمل تھے[1] الشوری بخش اور چھتر پتی سنگھ، موضع شواپور، پرگنہ نواب گنج میں عوام کی قیادت کر رہے تھے جبکہ راجہ گلاب سنگھ (الہ آباد) بغاوت میں پہلے ہی سے پیش پیش تھے[2] مجموعی طور پر ضلع کے بیشتر حکمراں انگریزی حکومت کو بیخ و بن سے اکھاڑنے میں مصروف عمل تھے۔ مولوی صاحب کا ان تمام افراد کو غیر ملکی حکومت کے خلاف آمادہ کرنے میں بڑا ہاتھ تھا۔

یوں الہ آباد ضلع کے بیشتر علاقے باغیوں کے حلقہ اثر میں آ چکے تھے لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کی تمام کوششوں کے باوجود، باغیوں کے مختلف قائدین کے درمیان کوئی موثر رابطہ نہیں قائم ہو سکا تھا۔ ہر علاقہ کی رہنمائی مقامی قائد کے ذمہ تھی۔ مولوی صاحب نے ضلع میں جس نظم کو قائم کرنے کی کوشش کی تھی اس کا اتنا اثر ضرور ہوا تھا کہ ضلع میں شر پسند عناصر قابو میں کر لیے گئے تھے بہر نوع چونکہ الہ آباد میں کوئی ایسا مرکزی نظم قائم نہیں ہو سکا تھا اس لیے ضلع کے تمام باغیوں کا آپس میں کوئی رابطہ نہیں قائم ہو سکا تھا جس کی وجہ سے اُن کی قوت منتشر تھی۔ مولوی صاحب کے پاس جو جمعیت تھی وہ بھی ایک شکست کے بعد بے سروسامانی کا شکار تھی جیسا کہ اُن کے اشتہار سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایسی صورتِ حال میں مولوی صاحب کا انگریزوں کے خلاف زیادہ عرصہ تک برسرپیکار رہنا ممکن نہ تھا۔ انگریزی کمک الہ آباد کی بازیابی کے لیے ۷ رجون سے ہی پہنچنے لگی تھی۔ ۱۲ رجون کو کرنل نیل کی قیادت میں انگریزی فوج نے دارا گنج کے کشتیوں کے پل پر ایک سخت مقابلہ کے بعد قبضہ کر لیا[3] کرنل نیل اور اس کی معاون سکھ سپاہ نے عوام پر ظلم و ستم اور بربریت کی بدترین مثالیں قائم کیں۔ اس فتح کے فوراً بعد کرنل نیل نے سکریٹری گورنمنٹ آف انڈیا کو اپنے ایک مراسلہ میں لکھا کہ وہ حملہ کرے گا اور مکمل طور پر شہر کے گرد و نواح کے تمام مواضعات کو تباہ کر دے گا کیونکہ یہیں سے باغیوں کو مدد مل رہی تھی[4] ۱۴ رجون کو انگریزی فوج نے مولوی صاحب پر یلغار کی لیکن مولوی صاحب اور ان کے رفقا نے انہیں شکست فاش دی[5] انگریزی فوج فرار ہو کر قلعہ بند ہو گئی[6] اس فتح

---

1. F.R.S.C 30 April 1858 No. 352-62
2. ایضاً
3. FRSC, 25 September 1857 No. 249
4. الہ آباد کلکٹریٹ میوٹنی بستہ نمبر ۴، فائل نمبر ۱۶
5. کنہیا لال ص ۱۹۸ لکھتا ہے کہ انگریزی فوج ہٹ گئی۔
6. ایضاً

ڈسٹرکٹ گزیٹر، الہ آبادی ص ۱۸۳

نے مولوی صاحب اور اُن کے رفقاء کے حوصلے بلند کر دیئے[1]۔ ۱۶ر جون کو انگریزوں کو مزید کمک پہنچ گئی جس کی وجہ سے طاقت کا توازن بالکل بدل گیا۔

کرنل نیل نے اپنے منصوبہ کے تحت ۱۶ر جون ہی سے الٰہ آباد کے گرد و نواح پر زبردست فوجی کارروائی شروع کر دی۔ دریاآباد کی مسلمان پٹھان آبادی، سعد آباد اور رسول پور کی مسلمان میواتی آبادیاں اُس کا پہلا ہدف بنیں۔ اس نے ان آبادیوں کو تہس نہس کر دیا اور بقول کنہیا لال :۔

"وہاں جاکر خوب قتل عام کیا اور مسلمانوں کو اچھی طرح نصیحت دی"[2] کرنل نیل کی فوجی کارروائی کے آغاز سے پہلے ہی ان علاقوں کی بیشتر آبادی فرار ہو چکی تھی۔ عصبیت کا شکار کرنل نیل نے الٰہ آباد کے قلعہ کے مغربی سرے پر قائم جامع مسجد کو بھی نہیں بخشا اور اسے شہید کر کے فوجی بیرک میں تبدیل کر دیا[3]۔ مولوی صاحب نے اپنے رفقاء کے ساتھ ایک بار پھر کرنل نیل کے خلاف صف آرائی کی لیکن اسلحہ کی کمی اور غیر تربیت یافتہ افراد کی وجہ سے وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ مجبوراً اپنے تین ہزار رفقاء کے ساتھ وہ اپنے مستقر خسرو باغ میں لوٹ آئے[4]۔ کرنل نیل نے مولوی صاحب کی پسپائی سے پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے، آخری ضرب لگانے کی کوشش کی اور خسرو باغ کا محاصرہ کر لیا۔ مولوی صاحب اور اُن کے رفقاء کی بہترین مدافعانہ جنگ نے کرنل نیل کے ارادوں کو ناکام بنا دیا۔ دریں اثنا غالباً برطانوی افسران یا برطانوی نواز مفاد پرستوں کی طرف سے یہ افواہ پھیلادی گئی کہ برطانوی افواج شہر کو تباہ کرنے کے لیے گولہ باری کی تیاریوں میں مصروف ہیں تاکہ مولوی صاحب اور اُن کے رفقاء کے علاوہ اُن کے معاونین کو بھی تباہ کر دیا جائے۔ کرنل نیل اور اس کی ہمرکاب فوجوں کی شقاوت قلبی اور بربریت کا علم مولوی صاحب کو صمد آباد، رسول پور اور دیگر علاقوں کے قتل عام سے ہو ہی چکا تھا۔ مولوی صاحب کے سامنے دو ہی راستے تھے کہ جنگ جاری رکھیں

---

[1] کنہیا لال، ص ۱۹۸ پر لکھتے ہیں کہ اس فتح کی وجہ سے مولوی صاحب اور ان کے رفقاء کے حوصلے بہت بڑھ گئے۔ مولوی صاحب نے اس فتح کو مددِ ایزدی سمجھا۔

[2] کنہیا لال ص ۱۹۹۔ Kaye جلد دوم ص ۲۶۶ پر لکھتا ہے کہ سکھ فوج کی دہشت سے گاؤں کے گاؤں ویران ہو گئے تھے۔

[3] Allahabad Collectorate Mutiny Basta No. 4 File No. 16

Kaye ۔ جلد دوم ص ۲۶۷ پر اس واقعہ کو ۱۷ر جون کو ہونا لکھتا ہے۔

[4] FRSC, 31 July 1857 No. 94 ، Kaye جلد دوم ص ۲۶۶

اور پوری الٰہ آباد کی آبادی کو انگریزی توپ خانہ کے رحم وکرم پر چھوڑ دیں یا شہر خالی کرکے چلے جائیں تاکہ شہر کی آبادی کو مکمل تباہی سے بچایا جا سکے۔ مولوی صاحب نے دوسری راہ اختیار کی تاہم انگریزی حکومت کے خلاف جہاد کی آگ جو اُن کے دل میں روشن تھی انھیں کھینچ کر مراٹھا باغی لیڈر نانا صاحب کے پاس لے گئی[2]۔ مولوی صاحب اور اُن کے رفقا کس طرح انگریزی محاصرہ توڑ کر نکل جانے میں کامیاب ہوئے یہ اب تک صیغہ راز میں ہے۔ انگریز اور ہندوستانی مورخین بھی اس پر کوئی روشنی ڈالنے سے قاصر ہیں[3]۔ بہرنوع مولوی صاحب کے پراسرار طور پر نکل جانے کی وجہ سے انگریزی اکابرین کو دھچکا لگا۔ اُن کی گرفتاری کے لیے انعام کا اعلان کیا گیا اور اشتہارات شائع کیے گئے۔ مولوی صاحب کچھ دنوں تک نانا صاحب کی فوج کے ساتھ مل کر انگریزی حکومت کے خلاف جنگ آزما رہے لیکن نانا صاحب کو پے در پے شکستوں کی وجہ سے جب اُن کی جمعیت منتشر ہوگئی اور خود نانا صاحب معہ اپنے رفیق خاص عظیم اللہ خاں کے ساتھ کان پور سے فرار ہو گئے تو مولوی صاحب کے لیے تنہا جنگ جاری رکھنا ممکن نہ تھا۔ ۱۸۵۸ء کے وسط تک انگریزوں نے شمالی ہند کے تقریباً ان تمام علاقوں پر قبضہ جما لیا تھا جو اُن کے ہاتھوں سے نکل چکے تھے۔ مولوی صاحب کان پور سے کہاں گئے اس کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ بعد کے حالات سے اتنا ضرور محسوس ہوتا ہے کہ مولوی صاحب برسوں ہندوستان کے مختلف حصوں میں پھرتے رہے۔ غالباً بارہ برس کی صحرانوردی کے بعد مولوی صاحب کو بمبئی میں گرفتار کر لیا گیا۔ ان پر حکومت برطانیہ کے خلاف بغاوت کرنے کی فرد جرم عائد کی گئی۔ مقدمہ چلا اور ایسے مقدمات کی جو نوعیت ہوتی ہے وہ عیاں ہے۔ مولوی صاحب بارہ برس کی صحرانوردی اور جیل کی سختیوں کے باوجود اپنے موقف پر جمے رہے۔ انھوں نے بغاوت میں شرکت اور باغیوں کی رہنمائی کو تسلیم ہی نہیں کیا بلکہ برطانوی حکومت کے خلاف جدوجہد اور حرب آرائی پر فخر کیا۔ اس یقین کا بھی اظہار کر دیا کہ ہندوستان سے انگریزی اقتدار کا خاتمہ ہو کر رہے گا۔ مولوی صاحب کی صاف گوئی نے عدالت کا کام آسان کر دیا۔ آپ مجرم قرار دیے گئے اور حبس دوام

---

[1] کنھیا لال ص ۱۹۹، FR SC. 31 July 1057 No. 94

[2] کنھیا لال ص ۱۹۹، Kaye جلد دوم ص ۲۹۵ اور ۲۹۶ فٹ نوٹ۔ مولوی غلام رسول مہر نے اس موضوع پر دلچسپ بحث کی ہے۔ ملاحظہ ہو مہر، ص ۱۴۲-۱۴۳

[3] روزنامہ نیشنل ہیرالڈ، لکھنؤ، مورخہ یکم ستمبر ۱۹۵۸ء

کی سزا سنادی گئی۔ انھیں بمبئی سے جزیرہ انڈمان (کالے پانی) بھیج دیا گیا چند دنوں بعد وہیں پر آپ کا انتقال ہوگیا[1]۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مولوی محمد لیاقت کے اخلاف کے متعلق کچھ نہیں ملتا[2]، تاہم روزنامہ نیشنل ہیرالڈ لکھنؤ نے اپنے خصوصی نامہ نگار کے حوالہ سے یکم ستمبر ۱۹۵۸ء کو "مہا گاؤں کا ۱۸۵۷ء کے ہیرو" کے عنوان سے ایک خصوصی رپورٹ شائع کی تھی۔ اس رپورٹ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کے تین پوتے قاضی ابو احمد اور قاضی ایوب احمد و قاضی حافظ نظیر احمد ۱۹۵۸ء کے وسط تک حیات تھے۔ ان میں قاضی ابو احمد صاحب کی عمر ستر سال کی تھی جو سب سے بڑے تھے۔ مولوی محمد لیاقت علی مرحوم کی ۱۸۵۷ء کی انقلابی سرگرمیوں اور حُب الوطنی کے پیش نظر حکومت ہند نے قاضی ابو احمد صاحب کو دو سو روپئے ماہانہ کی پنشن مقرر کی تھی۔ قاضی ابو احمد صاحب نے نمائندہ نیشنل ہیرالڈ کو اپنے انٹرویو میں بتلایا تھا کہ ان کو ورثہ میں مولوی محمد لیاقت علی کی ذاتی ڈائری ملی تھی جو کوئی صاحب اُن سے مستعار لے گئے اور واپس نہیں کی۔ افسوس کی بات ہے کہ ایسی قیمتی چیز ضائع ہوگئی ورنہ اس ڈائری کے مطالعہ سے نہ صرف مولوی صاحب کی بلکہ اُن کے رفقا کی ۱۸۵۷ء میں سرگرمیوں کے متعلق نہ جانے کتنی اہم باتیں معلوم ہوتیں۔ نیشنل ہیرالڈ کے نامہ نگار نے یہ بھی لکھا تھا کہ مولوی صاحب کی ایک تصویر جس میں وہ امیر افغانستان کے ساتھ کھڑے ہوئے ہیں پشاور کے میوزیم میں موجود ہے۔ ممکن ہے کانپور سے نکلنے کے بعد مولوی صاحب اپنی صحرا نوردی کے دوران افغانستان جا پہونچے ہوں اور امیر افغانستان سے بھی ملاقات کی ہو، بہرحال یہ امر تصدیق طلب ہے۔

مولوی صاحب نے ۱۸۵۷ء کی جنگ میں جس شجاعت، استقلال اور جرأت کا ثبوت دیا وہ کوئی نئی بات نہیں۔ تاریخ کے اوراق میں اور خاص طور پر ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کے دوران ہمیں کتنے ہی ایسے مدرسین اور علماء کرام نظر آتے ہیں جو شوق جہاد میں لڑے اور بغاوت کے الزام میں قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں اور دوران قید ہی معبود حقیقی سے جا ملے۔ ان میں مولانا فضل حق خیر آبادی، مولانا احمد اللہ صادق پوری، مولانا یحییٰ علی، مولانا عبد الرحیم وغیرہ سرفہرست ہیں۔

---

[1] مہر ۱۸۷۲ء۔ Home Department (Public) 14 Oct 1971 No 31-33

[2] راقم الحروف کو الٰہ آباد کے قیام کے دوران محترم سید جلال الدین احمد صاحب، نائب ڈائرکٹر الٰہ آباد ڈیویژن آرکائیوز نے بتلایا تھا کہ اُن کی اخلاف اب بھی مہا گاؤں اور الٰہ آباد میں موجود ہیں۔ افسوس کہ بعض ناگزیر اسباب کی وجہ سے میں خود ان لوگوں سے رابطہ نہ قائم کرسکا۔

نقد و استدراک

قرآن مجید کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل کی توضیح

ڈاکٹر ف۔ عبدالرحیم

تحقیقات اسلامی اکتوبر ۸۶ء کے شمارہ میں پروفیسر نذیر احمد صاحب کا ایک مضمون "قرآن مجید کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل" کے عنوان سے نظر سے گزرا۔ فاضل مضمون نگار نے اس کی تمہید میں لکھا ہے:

"قرآن مجید کی تلاوت کے درمیان کچھ استثنائی مسائل سامنے آئے، ان میں سے بعض یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔ یہ ایک مبتدیانہ گفتگو اور اہلِ علم کے سامنے اپنے اشکالات کا اظہار ہے۔"

پروفیسر نذیر احمد صاحب فارسی زبان و ادب کے بلند پایہ محقق اور نامور عالم ہیں۔ اس پہلو سے ان کی شہرت برصغیر سے لے کر افغانستان و ایران کے علمی حلقوں تک پھیلی ہوئی ہے۔ علوم عربیہ سے غالباً اس درجہ کا ربط انھیں نہیں رہا ہے، ورنہ قرآن مجید کے املا خصوصاً قواعد کے ان مسائل کو جن کا ذکر انھوں نے اپنے مضمون میں کیا ہے "استثنائی" قرار نہ دیتے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے بیشتر مسائل عربی زبان کے معروف و مدوّن قواعد کے مطابق ہیں اور تفسیر و نحو کی کتابوں میں تفصیل سے ان پر بحث کی گئی ہے۔

بعض سوالوں کا جواب فاضل مقالہ نگار نے بعض عربی تفاسیر مثلاً کشاف کی مدد سے خود معلوم کر کے لکھ دیا ہے۔ تعجب ہے کہ باقی دوسرے مسائل کے لیے انھوں نے ان تفسیروں کی جانب رجوع کرنے کی زحمت گوارا نہ کی، حالانکہ اسی کشاف اور دوسری تفسیروں مثلاً طبری، قرطبی اور البحر المحیط وغیرہ میں ان اشکالات کا حل بھی موجود ہے۔ سطور ذیل میں انھیں توضیح طلب مسائل پر اختصار سے گفتگو کی گئی ہے۔ اس گفتگو کو کما حقہ سمجھنے کے لیے پروفیسر نذیر احمد صاحب کا مضمون پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

(۱) سورۃ الرحمٰن آیت ۵۶ و آیت ۷۰ (فیھن) میں ضمیر کا مرجع
دونوں آیتوں میں ضمیر کا مرجع جنت کے محلات اور مجلسیں ہیں جو سیاق کلام سے سمجھی جاسکتی ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر البحر المحیط ۸/۱۹۷

---

(۲) ص ۲۶ لائے نفی کا استعمال
قسم سے پہلے "لائے نفی" کا استعمال عربی زبان کا ایک معروف اسلوب ہے۔ اور یہ کچھ لفظ "اُقسِمُ" کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ قسم کے دوسرے الفاظ کے ساتھ بھی آتا ہے۔ اس استعمال کا فائدہ یہ ہے کہ جس امر کے اثبات کے لیے قسم کھائی جارہی ہے اس کے خلاف جو شکوک مخاطب کے ذہن میں ہوں ان کی نفی ہو جائے۔ یہ اسلوب آج تک عربوں کی زبان پر زندہ ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر آپ کسی سے اپنی کار کے بارے میں اس کا تاثر معلوم کرنا چاہیں تو وہ بے ساختہ کہے گا: "لا، واللہِ جمیلۃ" (نہیں، بخدا، خوبصورت ہے) اسی فائدہ کے لیے دوسری جگہ قرآن مجید میں قسم سے پہلے "کلا" آیا ہے "کَلّا والقمر"

---

(۳) ص ۲۷ "سورۃ المومنون" جیسی اضافت
ڈاکٹر صاحب نے یہاں بڑا غضب کیا ہے کہ "ماعون" کو بھی شامل کرلیا ہے، حالانکہ "ماعون" مفرد ہے اور اس کی نون اصلی ہے۔
جہاں تک اس اضافت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ ترکیب قرآن مجید میں وارد نہیں ہے، دوسرے زبان کی رو سے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ عربی زبان میں یہ ترکیب "اعراب حکائی" کے نام سے معروف ہے۔ اور اگر اس کو "سورۃ المؤمنین" کہیں تو التباس ہونے کا اندیشہ ہے۔ چنانچہ کسی جریدہ کا نام اگر "المسلمون" ہو تو زبان کی رو سے یہی کہیں گے: قرأت ھٰذا الخبر فی المسلمون۔

---

(۴) ص ۲۸ المقیمی الصلوۃ
عربی جاننے والوں سے پوشیدہ نہیں کہ عربی میں اضافت دو قسم کی ہے۔ ایک کو "اضافتِ حقیقی" کہتے ہیں اور دوسری قسم کو "اضافت لفظی"۔ اضافت لفظی میں مضاف اسم فاعل، اسم مفعول

یاصفت مشبہ ہوتا ہے، اور مضاف الیہ اس کا معمول۔ اس قسم کی اضافت میں مضاف پر الف لام داخل ہوسکتا ہے بشرطیکہ مضاف الیہ پر بھی الف لام داخل ہو جیسے الحسنُ الوجہِ ، المھوزُ الفا د ۔ سورہ حج کی آیت میں " المقیمی الصلوٰۃ " میں یہی مسئلہ ہے۔ یہاں "المقیمی" مضاف ہے اور" الصلاۃ "مضاف الیہ اورمقیمین کی نون اضافت کی وجہ سے حذف کردی گئی ہے۔ سورہ نساء میں" والمقیمین الصلوۃ " میں "الصلوٰۃ" مفعول ہے اسم فاعل کا۔

---

(۵) ص ۲۹ سورہ نساء ۱۶۲ میں (والمقیمین الصلوٰۃ) کا اعراب۔

اس آیت میں عربیت کا جو اسلوب ہے اسے علمائے نحو "منصوب علی سبیل المدح" کا نام دیتے ہیں۔ سورہ بقرہ ۱۷۷ میں بھی یہی اسلوب استعمال ہوا ہے۔ اس آیت میں مومنین کے جو اوصاف بیان کیے گئے ہیں ان میں اقامت صلاۃ کے وصف کو نمایاں کرنا مقصود ہے۔ اسی بنا پر اسے منصوب کر دیا۔

---

(۶) ص ۲۹ ماضی کی نفی (لا) سے

یہ صحیح ہے کہ عام طور پر ماضی کی نفی (مَا) سے ہوتی ہے، لیکن دو صورتوں میں اس کی نفی (لا) سے ہوتی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ ماضی دعا کے لیے مستعمل ہوا ہو جیسے لاسمع اللّٰہ (خدا نہ کرے) لا اراك اللّٰہ مکروھا (اللہ تمہیں برے دن نہ دکھائے) ۔ یہ صورت قرآن مجید میں نہیں آئی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دو فعل ماضی ساتھ ساتھ آئیں اور ان دونوں کی نفی مقصود ہو تو اس صورت میں ان دونوں کی نفی (لا) سے ہوگی جیسے لا رأیتہ ولا کلّمتہ (نہ میں نے اسے دیکھا اور نہ اس سے بات کی) یہ صورت قرآن مجید میں آئی ہے، چنانچہ سورہ قیامہ میں ہے :

فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی — تو اس نے نہ تصدیق کی اور نہ نماز پڑھی

سورہ بلد کی آیت (فلا اقتحم العقبۃ) میں بھی درحقیقت اسی قبیل کی نفی ہے۔ چنانچہ چند آیتوں کے بعد فرمایا (ثم کان من الذین امنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالرحمۃ) مفہوم کلام یہ نکلتا ہے کہ اس نے نہ گھاٹی پار کی اور نہ ایمان لایا (فلا اقتحم العقبۃ) کے بعد کی جو آیتیں ہیں ان میں "العقبۃ" کی تشریح کی گئی ہے۔

(۷) ص ۲۳ حروف مقطعات

ڈاکٹر صاحب نے یہ تصور کرلیا ہے کہ حروف مقطعات کی علامت یہ ہے کہ اس پر مد کی علامت ہو۔ حالانکہ یہ مفروضہ بالکل غلط ہے۔ چنانچہ کھیعص میں ک اور ی پر علامت مد نہیں ہے۔

قرآن شریف میں علامت مد اس حرف علت (طویل حرکت) پر لکھی جاتی ہے جس کے بعد کا حرف یا تو ساکن ہو یا ہمزہ ہو۔ مثلاً ضالّ، جآء، سوٓء، جیٓء۔ حروف مقطعات میں بھی کچھ ایسے حروف ہیں جن میں حرف علت کے بعد ساکن آتا ہے مثلاً ل (لام) م (میم) ن (نون) ص (صاد) اور اسی قاعدہ کی بنا پر انھیں مد سے پڑھا جاتا ہے اور ان پر مد کی علامت لگائی جاتی ہے۔ ایسے حروف مقطعات پر جن میں یہ صورت نہیں ہے مد کی علامت نہیں آتی جیسے (الٓمٓ) کی الف پر مد کی علامت نہیں ہے!

اب رہی سورہ آل عمران میں (الٓمٓ) کی میم تو اس پر مذکورہ بالا قاعدہ کی رو سے علامت مد رہے گی۔ اور چونکہ اس کے بعد کا لفظ (اللہ) ہمزۂ وصل سے شروع ہوتا ہے اس لیے اگر (الٓمٓ) کو بعد والے لفظ کے ساتھ ملاکر پڑھا جائے تو میم کو مفتوح پڑھا جائے گا۔ اسی وجہ سے ہندوستانی مصاحف میں میم پر فتحہ بھی لکھا گیا ہے تاکہ ملاکر پڑھنے والے اس کو مفتوح پڑھیں۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ میم پر جو فتحہ ہے وہ عارضی ہے۔ اس کی وجہ سے میم حروف مقطعات سے خارج نہیں ہوتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ سنت یہ ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت پر وقف کیا جائے۔

---

(۸) ص ۲۱ لفظ صحیفہ کی جمع

ڈاکٹر صاحب نے صحیفہ کی تین جمعیں لکھی ہیں: صُحُف، صَحائف اور صِحاف۔ ابتدائی دونوں جمعیں صحف اور صحائف تو درست ہیں، لیکن صحاف لفظ صحیفہ کی جمع عربی میں نہیں آتی۔

---

(۹) "اصحابُ لئیکہ" کا املا

یہاں اصل مسئلہ سے تعرض سے پہلے یہ بات بتادینی ضروری ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے

لہ ع، عین کی مد کے بارے میں قراء کے درمیان اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے تجوید کی کتابیں ملاحظہ ہوں۔

اداۃ التعریف (ال) کو اضافت کی علامت قرار دیا ہے جو بالکل غلط ہے۔ (ال) کا اضافت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جیسے کتابُ محمدٍ (ال) عربی میں تعریف کی علامت ہے۔

(اصحاب لیئکۃ) میں الف کے حذف کو ڈاکٹر صاحب نے سہو کاتب قرار دیا ہے جو کسی صورت سے مناسب نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ املا کے قواعد قرآن مجید کی تدوین کے زمانہ میں پورے طور پر منضبط نہیں ہوئے تھے اور کتابت میں سہولت کی خاطر ایسے حروف ضبط قلم نہیں ہوتے تھے جو پڑھے نہیں جاتے تھے۔ چنانچہ واو الجماعۃ کے بعد جو الف آتی ہے وہ کسی آیت میں لکھی گئی ہے کسی میں نہیں۔ جیسے سورہ بقرہ آیت ۶۱ میں (بآ رو) بغیر الف کے ہے اور اسی آیت میں "عصوا" الف کے ساتھ ہے۔ اور بعض ایسے حروف جو پڑھے جاتے ہیں وہ بھی سہولت کی خاطر لکھے نہیں گئے ہیں جیسے ھذا۔ الرحمٰن۔ اسمعیل۔ اسحق وغیرہ کی الف۔ اور یہی طرز املا عربی میں رائج بھی ہو گئی۔

ابتدائی دور میں دوسری زبانوں میں بھی بیک وقت بعض حروف کا کبھی حذف کرنا اور کبھی لکھا جانا معروف رہا ہے۔ چنانچہ انگریزی زبان میں شیکسپیر وغیرہ کے زمانے کی جو کتابیں ہیں ان میں بعض الفاظ حرف (e) کے ساتھ لکھے گئے ہیں اور وہی الفاظ بغیر (e) کے بھی آئے ہیں۔

---

(۱۰) سورہ یوسف میں ولیکوناً من الصٰغرین کا املا

قرآن مجید میں دو جگہ نون توکید خفیفہ کو الف اور تنوین کے ساتھ لکھا گیا ہے۔ ایک سورہ یوسف میں دوسری جگہ سورہ علق میں (لنسفعًا بالناصیۃ) اور یہ الف کے ساتھ اس لیے لکھی گئی ہے تاکہ نون خفیفہ اور نون ثقیلہ کے درمیان فرق ہو سکے۔

اگر آپ جاننا چاہتے ہیں کہ:۔

● اسلام کیا ہے اور جاہلیت کیا؟ ● عقائد، اخلاق و اعمال میں اسلام اور جاہلیت کس طرح ایک دوسرے سے الگ اور ممیز رہتے ہیں؟ ● اسلام اور جاہلیت کے فطری اور مسلسل کشمکش کا انداز کیا ہے؟ ● غیر اسلام پیروان اسلام کے ذہنوں میں نفوذ کرنے کی لیے کس طرح کوشاں رہا کرتا ہے؟ تو مولانا صدرالدین اصلاحی کی تصنیف

معرکۂ اسلام وجاہلیت

کا مطالعہ کیجیے۔ مصنف کے گہر بار قلم نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے

سائز ۲۳×۳۶/۱۶ ــــــ صفحات: ۲۱۶ ــــــ قیمت: ۲۰ روپئے

تعارف وتبصرہ

مجلہ علوم القرآن (ششماہی) مدیر ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی

صفحات ۱۶۰ زرتعاون ۲۵ روپئے سالانہ ۔ فی شمارہ ۱۳ روپئے

پتہ : ادارۂ علوم القرآن، پوسٹ بکس نمبر ۹۹ یونیورسٹی سیدنگر علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

قرآن مجید کی ہمارے قدما، نے مختلف پہلوؤں سے بڑی بیش قیمت خدمات انجام دی ہیں۔ ضرورت ہے کہ ایک طرف تو جدید اسلوب میں ان خدمات کا تعارف ہو اور دوسری طرف جدید علوم کی روشنی میں قرآن مجید کا تحقیقی مطالعہ کیا جائے۔ خاص اس مقصد کے لیے عرصہ سے ایک علمی اور تحقیقی مجلہ کی کمی محسوس ہو رہی تھی۔ خوشی کی بات ہے کہ مجلۂ علوم القرآن سے یہ کمی پوری ہو رہی ہے۔ اس کی مجلس ادارت میں بیشتر وہ اصحاب ہیں جنھوں نے قدیم علوم کے ساتھ جدید علوم کی بھی باقاعدہ تکمیل کی ہے اور تحقیق کے اصول وآداب سے اچھی طرح واقف ہیں۔ اس کے مستقل لکھنے والے ہم سب کے جانے پہچانے اور معروف اصحاب قلم ہیں اور نئے لکھنے والوں کو پرانے لکھنے والوں کی رہنمائی حاصل ہے۔ اس لیے توقع ہے کہ یہ مجلہ دن بدن ترقی کرے گا۔ اب تک اس کے تین شمارے شائع ہو چکے ہیں۔ تازہ شمارہ (جولائی۔ دسمبر ۸۶ء) حسب ذیل علمی اور تحقیقی مضامین سے آراستہ ہے۔

قرآن اور سنت کا باہمی تعلق۔ قرآن مجید، تورات اور انجیل میں ایمان وعمل کا تصور۔ قرآن میں بعض معرب الفاظ کی تحقیق۔ فن تفسیر کے ارتقا میں حضرت عبداللہ بن عباس کا حصہ۔ ترکی زبان میں قرآن کے تراجم وتفاسیر پر ایک نظر۔ عہد اکبری کی تفسیری خدمات۔ ان مقالات کے علاوہ قرآن مجید کے مضامین کا اشاریہ ہے۔ یہ معارف، برہان، البلاغ کراچی اور الاصلاح سرائے میر (جو قرآنیات پر اپنے وقت کا ایک معیاری رسالہ تھا) کے قرآن مجید سے متعلق مضامین کا اشاریہ ہے۔ کتاب نما کے عنوان کے تحت قرآن مجید پر عربی کی نئی شائع شدہ مطبوعات کا تعارف کرایا گیا ہے آخر میں خبر نامہ ہے۔ اس کا تعلق بھی قرآن مجید ہی سے ہے۔ اسی طرح ہر شمارہ قرآنی علوم و افکار کے لیے مخصوص ہے۔

اس دور میں جن بزرگوں نے قرآنیات پر تحقیقی کام کیا ہے۔ ان میں علامہ حمید الدین فراہیؒ کا نام بہت نمایاں ہے۔ انھوں نے غور وفکر کے کئی نئے گوشے کھولے ہیں، بہت سے مسائل میں عام مفسر

سے اختلاف کیا ہے، نئی توجیہات پیش کی ہیں اور ان کے حق میں دلائل فراہم کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں فراہی کی بعض باتوں سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ اس میدان میں اجتہادی مقام حاصل تھا۔ جی چاہتا ہے کہ علوم القرآن میں علامہ فراہیؒ پر ایک مستقل باب ہو اور ہر شمارہ میں ان کے افکار کا تحقیقی اور تنقیدی جائزہ لیا جاتا رہے۔ ان کے کام کی قدر، قیمت متعین کی جائے اور اسے آگے بڑھایا جائے۔ یہ خواہش فطری طور پر اس لیے بھی ہے کہ اس سے تعلق رکھنے والے سب ہی اصحاب قلم ہماری مشہور دینی درس گاہ مدرسۃ الاصلاح سرائے میر فارغ ہیں۔ یہ درس گاہ مولانا فراہیؒ کی یادگار ہے۔ یہیں بیٹھ کر انھوں نے قرآن مجید پر اپنا تحقیقی کام ک اور یہیں ان کے خاص تلامذہ تیار ہوئے۔ مولانا مرحوم کے انتقال کے بعد بھی ان ہی کے قائم کردہ نہ پر یہاں قرآن کی تدریس ہوتی ہے۔ اس لیے یہاں کے فارغین مولانا فراہیؒ کے فکر کو زیادہ بہتر طر سے اور بہت ہی عمدگی کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں اور مولانا کے خیالات سے اتفاق یا اختلاف کا انھیں گھر کے افراد کی طرح حق حاصل ہے۔ یہ ایک خواہش یا مشورہ ہے۔ اس سے قطع نظر مجلہ اپنی ظاہری و معنوی خوبیوں کے لحاظ سے اس قابل ہے کہ قرآن مجید کا تحقیقی مطالعہ کرنے والے ہر طالب علم کے سامنے رہے۔ ہم اس کے مرتب کرنے والوں کو مبارک باد دیتے ہیں۔ دعا ہے کہ وہ ترقی کرے ا اس کے ذریعہ دور دور تک قرآن مجید کی روشنی پھیلے۔

(جلال الدین عمری)

اعلان ملکیت سہ ماہی تحقیقات اسلامی۔ فارم ۴ رول ۹

۱۔ مقام اشاعت۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور، علی گڑھ۔ یوپی۔

۲۔ نوعیت اشاعت۔ سہ ماہی

۳۔ پرنٹر، پبلشر۔ سید جلال الدین عمری

۴۔ قومیت۔ ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ (یوپی)

۵۔ ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ (یوپی)

۶۔ ملکیت۔ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ، یوپی

بنیادی ارکان کے اسمائے گرامی

(۱) مولانا محمد فاروق خاں صاحب (صدر) ۱۲۵۲ بازار چتلی قبر۔ دہلی
(۲) جناب افضل حسین صاحب (رکن) "
(۳) جناب سید یوسف صاحب (") "
(۴) جناب سید امین الحسن رضوی (") ہمدرد نگر نئی دہلی
(۵) ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبہ فزکس جامعہ ملیہ نئی دہلی
(۶) مولانا کوثر یزدانی ۱۳۵۲۔ بازار چتلی قبر دہلی
(۷) ٹی کے عبداللہ صاحب الاتھن کنڈی ہاؤس بیلیری کالی کٹ
(۸) ڈاکٹر احمد سجاد۔ برہاتو ہاؤسنگ سوسائٹی کالونی طارق منزل
(۹) ڈاکٹر حمید اللہ۔ شعبہ انگریزی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
(۱۰) مولانا سید حامد علی۔ میران پور کٹرہ۔ شاہجہاں پور یوپی
(۱۱) سید جلال الدین عمری۔ (سکریٹری) پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ

مندرجہ معلومات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔ پبلشر سید جلال الدین

خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

۱۔ ۱۷ر جنوری ۸۷ء کو ادارہ میں تحقیقات اسلامی کے ساتھ تعاون کرنے والے اہل علم وفکر کی ایک نشست ہوئی جس میں ادارہ کے کارکنان کے علاوہ حسب ذیل حضرات شریک ہوئے۔

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی۔ پروفیسر جمیل احمد فاروقی، ڈاکٹر یٰسین مظہر صدیقی، ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ڈاکٹر محمد ذکی، ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں، ڈاکٹر محمد ذکی کرمانی، ڈاکٹر ظفر الاسلام، ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلی، ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر رئیس احمد، ڈاکٹر محمد مقیم الدین اور ڈاکٹر ممتاز علی وغیرہ۔

اس موقعہ پر صدر مجلس مولانا سید جلال الدین عمری نے "اسلام اور عصر حاضر کا علمی چیلنج" کے موضوع پر بعض بنیادی باتیں سامنے رکھیں اور اس ضرورت کا اظہار کیا کہ عصر حاضر کی علمی ترقیوں کا تجزیہ کیا جائے اور اسلام کے سلسلے میں جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان کا جواب دیا جائے چونکہ یہ کام کسی ایک فرد یا ایک ادارہ کے بس کا نہیں ہے اس لیے ہم سب کی یہ ذمہ داری ہے کہ دور جدید کے چیلنج کو قبول کریں اور اس کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی جائے۔ ہمارے لیے سہولت یہ ہے کہ ہم ایک بہتر علمی ماحول میں رہتے ہیں اور جدید فکری رجحانات سے واقفیت کے ہمیں نسبتاً زیادہ مواقع حاصل ہیں ـــ اس سلسلے میں چار باتیں قابل غور ہیں:

(ا) مختلف علمی میدانوں میں ان مسائل اور موضوعات کی تعیین جو اس وقت زیر بحث ہیں۔

(ب) حسب صلاحیت میدان کار کی تقسیم اور ایک مربوط خاکہ کی ترتیب

(ج) جن موضوعات پر کام ہو ان سے ایک دوسرے کو متعارف کرانا۔

(د) اسلامی نقطۂ نظر سے ان پر گفتگو اور اظہار خیال۔

حاضرین نے اس سے اتفاق کرتے ہوئے گفتگو کو آگے بڑھایا، اپنے اپنے میدانِ کار اور نقشۂ کار کا تعارف کراتے ہوئے اہم موضوعات پر کام کرنے کا وعدہ کیا اور علمی پہلوؤں سے متعلق حسب ذیل مشورے دیئے۔

۱۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی دینی اور تہذیبی شناخت (جو کہ آج انتہائی اہم ہے) پر جلد ہی کوئی چیز سامنے آنی چاہئے۔

۲۔ بہت سی قدیم وجدید اہم کتابوں کا تعارف اور ان پر تبصرہ کا اہتمام ہونا چاہئے۔
۳۔ وسائل اجازت دیں تو زیر بحث مسائل پر ایک سمینار ہونا چاہئے۔
۴۔ سماجیات کے مطالعہ کا مغرب نے جو طریقہ وضع کیا ہے وہ اسلام سے میل نہیں کھاتا اس کے خلاف اسلام کی روشنی میں ایک نیا طریقہ مرتب ہونا چاہیئے۔
۵۔ تاریخ اسلام پر جو فکری حملے ہو رہے ہیں ان کا محاسبہ کرنے کی ضرورت ہے۔
۶۔ جدید فلسفیانہ رجحانات کے تنقیدی مطالعہ اور ان کی تجزیاتی تکنیک سے فائدہ اٹھایا جائے۔
۷۔ ہر تین ماہ میں ایک نشست ہو، جس سے پہلے کسی متعین موضوع پر ایک سوال نامہ جاری کردیا جائے اور پھر اسی کی روشنی میں نشست میں تبادلۂ خیال ہو۔ اس سے اس کے مختلف پہلو نکھر کر سامنے آسکتے ہیں۔

۲۔ ۲۸ فروری ۱۹۸۶ء کو ہمدرد انسٹی ٹیوٹ تغلق آباد دہلی کی دعوت پر ادارہ کے سکریٹری نے قطع حیات اور خودکشی کے جدید مسائل پر ایک خطبہ دیا۔ پروگرام کی ضروری تفصیل اداریہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ ۱۱ مارچ ۸۶ء کو توسیعی خطبات کے پروگرام کے تحت پروفیسر اقتدار حسین صدیقی نے "فکر اقبال پر ابن عربی کے اثرات کا جائزہ" کے عنوان پر اپنا مقالہ پیش کیا۔ یہ مقالہ انشاء اللہ تحقیقات اسلامی کے اگلے شمارے میں آپ ملاحظہ کریں گے۔

۴۔ طلباء کے علمی پروگرام کے تحت پچھلے دنوں "مناسک حج، جدید مفسرین کے نقطۂ نظر کا مطالعہ" اسلام کا آفاقی تصور، تفسیر بالحدیث ایک جائزہ اور امانت کا اسلامی تصور وغیرہ عنوانات کے تحت مقالے پیش کیے گئے۔ یہ پروگرام ہر ماہ کے پہلے اور آخری ہفتے میں پابندی سے منعقد ہوتا ہے۔

۵۔ تصنیفی تربیت کے پروگرام کے تحت ادارہ میں اس وقت دو طلباء زیر تربیت ہیں مزید دو طالب علم انشاء اللہ جلد ہی لیے جائیں گے۔

۶۔ مولانا سید جلال الدین عمری کا کتابچہ "اسلام ایک دین دعوت" کے نام سے مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع ہو چکا ہے۔ ۳۲ صفحات پر مشتمل اس کتابچہ میں اسلام کے مختصر تعارف کے بعد، دعوت کی اہمیت اور اس کے لیے ضروری اوصاف کا بہت موثر انداز میں ذکر کیا گیا ہے۔ یہ کتابچہ مختصر ہونے کے باوجود دعوتی اعتبار سے مفید ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ بہن شہناز بیگم صاحبہ نے کیا ہے جو ادارہ سے شائع ہو چکا ہے یہ کتابچہ اور اس کا انگریزی ترجمہ دونوں ادارہ

تحقیق سے دست یاب ہیں۔

۷:- ادارہ کے رکن جناب محمد سعود عالم قاسمی کی کتاب "فتنۂ وضع حدیث اور موضوع احادیث کی پہچان" صدر ادارہ مولانا فاروق خاں صاحب کے تعارف کے ساتھ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے شائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب بڑے سائز کے ۱۱۲ صفحات پر مشتمل ہے۔

۸- مولانا سید جلال الدین عمری کی مشہور کتاب "معروف ومنکر" کا تامل، عربی اور ترکی کے بعد انگریزی ترجمہ بھی امریکہ سے شائع ہو گیا ہے۔ یہ ترجمہ ابھی تک ہمارے یہاں نہیں پہونچ سکا ہے البتہ Arabia جنوری ۸۵ء کے شمارے میں اس کا حسب ذیل اشتہار نظر سے گذرا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب باہر کے علمی حلقوں میں کتنی مقبول ہو رہی ہے۔

MAROOF AND MUNKAR (ENJOINING THE RIGHT AND FORBIDDING THE WRONG)
Maulana J. Al-Omary Syed.A.A. Islahi, trans.
$6.00 paperback, 1984, 300 pgs.
A discussion that brings home the points about the nature of this area of the mission of Islam as well as modes of its enforcement, its relevance, and the changes that it brings about in society. It also examines the divergence of opinion about the interpretation of all relevant Quranic concepts. A unique study of this important subject. Available for the first time in English

NEW ERA PUBLICATIONS
PO BOX 8139, Ann Arbor
MI 48107, USA
Tel (313) 663-1929

(شعبۂ اطلاعات: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی)

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی

علوم اسلامی - قرآن - حدیث - سیرت پر علمی وتحقیقی کتب کا ایک اہم مرکز۔ تحریک اسلامی سے متعلق مستند علماء کا علمی سرمایہ - ● مرکزی مکتبہ اسلامی - دہلی ● ہندوستان پبلشنگ کمپنی - دہلی ● کریسنٹ پبلشنگ کمپنی - دہلی - کے علاوہ مکتبہ الحسنات دہلی - مکتبہ ذکری رام پور کی تمام مطبوعات ہم سے طلب کریں۔

تاجران کو معقول کمیشن دیا جائے گا - اس کے علاوہ دیگر کتب خانوں کی کتابیں آڈر پر مہیا کی جاسکیں گی۔

منیجر

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور، علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ـــــــــ ستمبر ۱۹۸۷ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ | شمارہ ۳

شوال ـــــــ ذی الحجہ ۱۴۰۷ھ
جولائی ـــــــ ستمبر ۱۹۸۷ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے	۳۰ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپئے
(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا

Zakir Husain Library ... New Delhi

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق وتنقید

بحث ونظر

تعارف وتبصرہ

اس شمارے کے لکھنے والے

(۱) محمد رضی الاسلام ندوی ــــــــــــــــ

اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲) ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی ــــــــــــــــ

ریڈر شعبۂ اسلامیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۳) پروفیسر اقتدار حسین صدیقی ــــــــــــــــ

شعبۂ تاریخ ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۴) ڈاکٹر عبد المغنی ــــــــــــــــ

شعبۂ انگریزی ۔ بی این کالج ۔ پٹنہ یونیورسٹی ۔ پٹنہ

(۵) محمد سعود عالم قاسمی ــــــــــــــــ

رکن ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

(۶) سید جلال الدین عمری ــــــــــــــــ

سکریٹری ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب

احرار الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

حجّت کس طرح قائم ہوتی ہے؟

سیّد جلال الدین عمری

ہر نظام کی کچھ فکری بنیادیں ہوتی ہیں۔ ان ہی پر اس کا پورا تہذیبی، معاشی اور سیاسی ڈھانچہ کھڑا ہوتا ہے۔ اس نظام کو بدلنے کے لیے ضروری ہے کہ ان بنیادوں کو منہدم کر دیا جائے۔ اس کے بغیر کسی نئے نظام کی بنیادیں نہیں رکھی جا سکتیں۔ اللہ تعالیٰ کے رسول جن قوموں میں مبعوث ہوئے ان کی فکری بنیاد شرک پر قائم تھی۔ اس سے خاص قسم کی عبادات، تہذیب، معاشرت، طور طریقے، نظمِ اجتماعی اور نظامِ سیاست وجود میں آتا تھا اور پوری زندگی پر دیویوں اور دیوتاؤں کی حکومت ہوتی تھی۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نظام کے علم برداروں کے پاس اس کے حق میں کوئی دلیل نہیں تھی۔ ان کے پاس عقل اور منطق تھی، دنیوی علوم اور فلسفے تھے، باپ دادا کے طور طریقے تھے، قومی روایات تھیں، مخصوص رسوم و رواج تھے، وہ بے وقوف اور نادان بھی نہیں تھے۔ دنیا کے معاملات میں وہ بڑے زیرک اور دانا تھے۔ لیکن انھیں اپنے اس رویہ میں کوئی خرابی نہیں محسوس ہوتی تھی۔ اللہ کے رسول دلائل و براہین اور قرآن کے الفاظ میں 'بینات' کے ذریعہ ان کی ایک ایک علمی، فکری، دینی، اخلاقی اور عملی کمزوری واضح کرتے ہیں اور اصلاح کی دعوت دیتے ہیں۔

خدا کے رسول شرک کی اس زور سے تردید کرتے ہیں اور توحید کو اس قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ شرک کے کسی علم بردار کے پاس کوئی حجت باقی نہیں رہتی۔ وہ انسان کی عقل سے براہِ راست خطاب کرتے ہیں، اس کی فطرت سے اپیل کرتے ہیں، زمین اور آسمان سے اپنے دعوی کے حق میں بے شمار دلائل فراہم کرتے ہیں اور تاریخ کے اوراق کھول کر اس کے سامنے رکھ دیتے ہیں۔ اس کے بعد اسے کھلی فضا میں اور پوری آزادی کے ساتھ فیصلہ کرنے

چھوڑ دیتے ہیں۔ ان کی جنگ سراسر نظریاتی ہوتی ہے اور وہ اتنی کامیابی کے ساتھ یہ جنگ لڑتے ہیں کہ مخالف نظریات قدم قدم پر شکست کھاتے چلے جاتے ہیں۔ وہ صاف صاف اور دو ٹوک الفاظ میں کہتے ہیں۔

وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ ○ (المومنون: ۱۱۷)	جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو پکارے جس کے لیے اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے تو اس کا حساب اس کے رب کے پاس ہے۔ بے شک کافر فلاح نہیں پائیں گے۔

وہ پورے زور اور قوت کے ساتھ چیلنج کرتے ہیں۔

ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ○ (النمل: ۶۴)	کیا اللہ کے ساتھ اور کوئی خدا بھی ہے۔ ان سے کہو کہ وہ اپنی دلیل پیش کریں اگر وہ سچے ہیں۔

خدا کے رسول دلائل کی پوری قوت کے ساتھ یہ ثابت کر دکھاتے ہیں کہ یہ کائنات توحید کی بنیاد پر قائم ہے اور شرک محض ظن و تخمین کی پیداوار ہے جسے کسی دلیل کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اَلَآ اِنَّ لِلّٰهِ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِى الْاَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُرَكَآءَ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ ○ (یونس: ۶۶)	سنو! جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں سب کے سب مملوک ہیں۔ جو لوگ اللہ کے سوا (اس کے) شریکوں کو پکار رہے ہیں وہ نرے وہم و گمان کے پیرو ہیں اور اٹکل پچو دوڑاتے ہیں۔

اس طرح شرک جن بیساکھیوں پر قائم ہوتا ہے وہ سب کی سب یکے بعد دیگرے گرتی چلی جاتی ہے اور کسی بھی دلیل یا توجیہ کے ذریعہ اسے سہارا دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود مخاطب قوم کو اگر اس کا پندارِ علم حق کو قبول کرنے نہ دے اور وہ جہالت و سرکشی سے باز نہ آئے تو اس کا یہ سراسر غیر علمی اور غیر عقلی رویہ اس کی تباہی کا باعث بن جاتا ہے اور وہ خدا کے عذاب کی مستحق ہو جاتی ہے۔ یہی حقیقت قرآن مجید میں ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔

فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ	جب ان کے رسول ان کے پاس بینات
فَرِحُوْا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ	لے کر آئے تو وہ اسی علم میں مگن رہے جو
وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوْا بِهٖ	ان کے پاس تھا اور پھر اسی چیز کی لپیٹ
يَسْتَهْزِءُوْنَ ○ (المومن: ۸۳)	میں آ گئے جس کا وہ مذاق اڑاتے تھے۔

عاد و ثمود کی قومیں اپنے زمانہ کے لحاظ سے بڑی شاندار تہذیبوں کی مالک تھیں، اس کے علم بردار اندھے بہرے اور نادان نہیں تھے، دنیا کے حالات سے باخبر تھے، بھلے برے کی تمیز کر سکتے تھے لیکن جب انھوں نے رسولوں کی تعلیمات اور ان کے دلائل کا مذاق اڑانا شروع کر دیا اور حقارت سے انھیں ٹھکرا دیا تو ان کی تہذیبیں خاک کا ڈھیر ہو کر رہ گئیں۔ چنانچہ قرآن نے مشرکین عرب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔

وَلَقَدْ مَكَّنّٰهُمْ فِيْمَآ اِنْ	ہم نے ان کو ان چیزوں پر اقتدار دیا تھا
مَّكَّنّٰكُمْ فِيْهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ	جن پر تمہیں اقتدار نہیں دیا۔ ہم نے انھیں
سَمْعًا وَّاَبْصَارًا وَّاَفْـِٕدَةً ۖ	کان، آنکھ اور دل سب دے رکھے
فَمَآ اَغْنٰى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ	تھے لیکن ان کے کان، ان کی آنکھیں اور
وَلَآ اَبْصَارُهُمْ وَلَآ اَفْـِٕدَتُهُمْ	ان کے دل ان کے کچھ کام نہ آئے
مِّنْ شَيْءٍ اِذْ كَانُوْا يَجْحَدُوْنَ	کیونکہ وہ اللہ کی آیتوں کا انکار کرتے
بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوْا	تھے اور اسی چیز کی لپیٹ میں آ گئے جس
بِهٖ يَسْتَهْزِءُوْنَ ○ (الاحقاف: ۲۶)	کا وہ مذاق اڑاتے تھے۔

پیغمبروں کا یہ انداز بتاتا ہے کہ قوموں پر حجت کس طرح پوری کی جاتی ہے اور موجودہ دور اسلام کے خادموں سے کس نوعیت کی فکری جد وجہد کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ پیغمبروں نے جس طرح نظام شرک کو ہر پہلو سے ظن و تخمین ثابت کر دکھایا تھا، اسی طرح یہ ثابت کر دیا جائے کہ موجودہ دور کے افکار بھی وہم و گمان کی پیداوار ہیں۔ لیکن کسی جمے ہوئے فکر کو محض الفاظ کے زور سے ظن و تخمین قرار نہیں دیا جا سکتا، اس کے لیے موجودہ دور نے اپنے ارد گرد علم و فن کا جو حصار کھینچ رکھا ہے اسے توڑنا ہوگا اور جن بنیادوں پر وہ قائم ہے انھیں منہدم کرنا ہوگا۔ اسی کے بعد اسلام ایک متبادل فکر کی حیثیت سے سامنے آئے گا اور دنیا پر حجت قائم

ہو سکے گی۔ اس سلسلہ میں مختلف افراد اور حلقوں کی طرف سے اب تک جو علمی پیش رفت ہوئی ہے اس کا کھلے دل سے اعتراف کرتے ہوئے بھی یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ابھی منزل بہت دور ہے۔ ابھی اسلام دورِ جدید کا جواب نہیں بن سکا ہے۔ ہمیں فکری محاذ پر اپنی کوششوں کو اس حد تک بڑھانا ہوگا کہ اسلام دورِ جدید کا جواب بن جائے اور دنیا پر اس کی طرف سے حجت قائم ہو جائے۔

اس وقت ملک میں مسلم پرسنل لا کے مسئلہ نے اسلام میں عورت کے حقوق کی بحث چھیڑ دی ہے۔ اس بحث کو مستند اور تحقیقی انداز میں سمجھنے کے لیے ہم آپ کی خدمت میں پیش کرتے ہیں

مولانا سید جلال الدین عمری

کی کتاب

مسلمان عورت کے حقوق

اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس کے بعض مباحث سے ہو سکتا ہے۔

• آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور • مسلمان عورت کے حقوق — اعتراضات کا جائزہ —
• مرد کی حکومت • حجاب کی بندشیں • تعدد ازدواج • طلاق کا مسئلہ • مطلقہ کا نفقہ
• خلع کی نوعیت • عورت کا حق وراثت • عورت اور سیاسی قیادت وغیرہ

آفسٹ کی حسین دیدہ زیب طباعت اور خوبصورت سرورق

صفحات ۲۰۰ قیمت ۲۰ روپئے لائبریری ایڈیشن ۳۵ روپیہ

ملنے کے پتے

ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

تحقیق وتنقید

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں مستشرقین کے شبہات

جناب محمد رضی الاسلام ندوی

انبیاء کی تاریخ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ایک اہم مقام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو آزمائشوں میں پورا اترنے اور قربانیاں دینے کے صلے میں ساری دنیا کا امام بنا دیا۔ آپ کے بعد نبوت اور کتاب کو آپ ہی کی نسل میں محدود کر دیا۔ چنانچہ آپ کے بعد جتنے بھی انبیاء مبعوث ہوئے سب کے سب آپ ہی کی نسل سے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی شخصیت کو بعد کے لوگوں کے لیے "لسان صدق" بنا دیا۔ چنانچہ آپ کے بعد آنے والے تمام انبیاء نے اور کتب سماویہ اور ادیان الٰہیہ کو ماننے والی تمام اقوام نے آپ کی تصدیق کی اور آپ کی طرف اپنا انتساب کرنے میں فخر محسوس کیا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو دو فرزند عطا کیے۔ حضرت اسماعیل اور حضرت اسحاق، حضرت اسحاق شام میں رہے اور وہیں ان کی نسل پھلی پھولی۔ حضرت اسحاق کے دو لڑکے تھے۔ حضرت یعقوب اور ادوم، حضرت یعقوب علیہ السلام کی نسل بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہوئی۔ بعد میں یہودا بن یعقوب کی طرف نسبت سے یہودیت کی بنیاد پڑی۔ حضرت اسماعیل مکہ میں آباد ہوئے اور یہیں آپ کی نسل کو فروغ ہوا جو بعد میں بنی اسماعیل کے نام سے مشہور ہوئی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ان دونوں نسلوں میں ابتدا ہی سے منافست رہی جو رفتہ رفتہ شدید عصبیت اور عداوت میں تبدیل ہوتی گئی۔ بنی اسرائیل نے تمام فضائل اپنی طرف منسوب کر لیے اور بنی اسماعیل کو ہر فضیلت سے محروم کر دیا۔ اپنے آپ کو "خدا کا چہیتا" کہنا شروع کر دیا اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم سے ان کی نسل کی کثرت کا جو وعدہ کیا تھا وہ بنی اسرائیل ہی سے متعلق تھا۔ بنی اسماعیل اس وعدہ کے مستحق نہیں۔ بنی اسرائیل کی اس عادتِ بد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ رقم طراز ہیں: "بنی اسرائیل کی یہ عادت رہی ہے ہر قابلِ فخر بات کو وہ اپنی نسل کی طرف منسوب کرتے ہیں اور دوسری نسلوں کے لیے ان کے یہاں یا تو جھوٹے

الزامات ہیں یا پھر کم ازکم یہ کہ جو فخر ان کو حاصل ہوا ہو اسے بھی چھین کر اپنے حساب میں لکھ لیں[۱۵] چنانچہ بنی اسرائیل نے اپنی آسمانی کتاب تورات کو "قومی تاریخ کی کتاب" بنا دیا۔ اس میں صرف وہی چیزیں باقی رکھیں جو ان سے متعلق تھیں اور جو چیزیں ان کی تاریخ و تہذیب سے متعلق نہ تھیں اور ان کا تعلق عرب یا کسی دوسری سرزمین سے تھا۔ ان میں سے بیشتر کو خارج کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں تورات میں ہود، صالح اور شعیب علیہم السلام (جو جزیرۂ عرب میں مبعوث ہوئے تھے) کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اسی طرح تورات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عرب سے تعلق کی بابت بھی خاموش ہے۔ اس میں حضرت ابراہیم کی جزیرۃ العرب کی طرف ہجرت کا کوئی ذکر تک نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ (تورات کی رو سے) حضرت ابراہیم شام، مصر، فلسطین اور دوسرے مقامات کی طرف ہجرت کریں مگر جزیرۃ العرب کا رخ نہ کریں جبکہ مصر اور دوسرے ممالک کی بہ نسبت جزیرۃ العرب کا سفر آسان تھا اور اس طرح سفر کرنے میں کوئی رکاوٹ بھی نہ تھی؟! اسی طرح خانہ کعبہ کی تطہیر کے بارے میں بھی تورات سے کچھ نہیں معلوم ہوتا جبکہ حضرت ابراہیمؑ کا خانہ کعبہ تعمیر کرنا ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔

یہی نہیں بلکہ حقائق کو مسخ کر کے اور تورات میں تحریف کر کے انھوں نے کہنا شروع کیا کہ ابراہیم علیہ السلام کے جس بیٹے کو اللہ نے قربان کرنے کا حکم دیا تھا وہ اسحاق ہیں نہ کہ اسماعیل۔ اسی طرح انھوں نے حضرت ہاجرہ کو لونڈی قرار دے کر بنی اسماعیل کو 'لونڈی کی اولاد' کہنا شروع کر دیا[۱۶]۔ اس طرح یہود کی ابتدا ہی سے یہ کوشش رہی ہے کہ بنی اسماعیل سے تمام فضائل چھین لیں۔ حضرت ابراہیم سے ان کے تمام تعلقات منقطع کر دیں اور ان تمام چیزوں کو پردۂ خفا میں ڈال دیں جن سے عرب کی عظمت اور شرف کا اشارہ ملتا ہے۔ "فاران" کو فلسطین کا ایک مقام بتلانا "مروہ" کو "موریا" بنا دینا اور "وادی بکہ" کو "وادی بکا" قرار دینا اس کا بین ثبوت ہے۔

عصر حاضر کے مسیحی ماہرین آثار قدیمہ نے بھی یہود کی اسی ٹکنیک پر عمل کیا جسے انھوں نے بنی اسرائیل کی تاریخ مرتب کرتے وقت اختیار کیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے آثار قدیمہ کی کھدائی میں برآمد ہونے والے لوحات وکتبات کو (جن سے عرب کی عزت و شرف اور عظمت کا پتہ چلتا تھا) ظاہر نہیں کیا بلکہ ان کے لیے ایسی اصطلاحیں ایجاد کیں کہ ان سے عربوں کی تاریخ کی طرف ذہن منتقل ہی نہ ہو۔ مثال کے طور پر بابل، ثمود اور کنعانیین وغیرہ کی تہذیبیں خالص عربی تہذیبیں تھیں مگر ان پر انھوں نے "عربی تہذیبوں" کا اطلاق نہیں کیا۔ بلکہ ان کی نسبت انھوں نے جد اعلیٰ سام بن نوح کی طرف کر کے انھیں 'سامی تہذیبوں' اور 'سامی قوموں' کا نام دیا تاکہ قاری کا ذہن ان قوموں

کی عظمت کی طرف منتقل نہ ہونے پائے جو روز اول سے بنی اسرائیل کی منافست کرتی رہی ہیں۔[۱۵]
مستشرقین نے بھی بنی اسماعیل دشمنی کی یہ میراث یہود سے حاصل کی۔ چنانچہ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں جو شکوک و شبہات پیدا کیے ہیں ان سب کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح وہ حضرت ابراہیم کا رشتہ عرب سے کاٹ دیں۔ اہل عرب جن فضائل سے متصف ہیں ان سے انھیں محروم کر دیں اور ان کے ماضی کو ما قبل التاریخ کی تاریکیوں میں گم کر دیں۔ دوسری طرف مشرق میں ان کے شاگردان رشید ان کی اتباع میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ انھوں نے سرے سے حضرت ابراہیم کی شخصیت ہی کا انکار کر دیا اور انھیں ایک فرضی اور خیالی شخصیت قرار دینے لگے۔
پیش نظر مقالہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں مستشرقین کے ایسے ہی چند شبہات پر بحث کی جائے گی اور وہ حقائق کی روشنی میں ان کا علمی تجزیہ کیا جائے گا۔

۱۔ حضرت ابراہیمؑ کی شخصیت کا انکار

مستشرقین اور ان کے ہم نواؤں نے ایک عام شبہ یہ پیدا کیا ہے کہ قرآن کریم میں جو قصے مذکور ہیں وہ ضروری نہیں کہ تاریخی حیثیت سے بھی مستند ہوں اور عالم وجود میں واقع ہوئے ہوں بلکہ وہ محض خیالی قصے بھی ہو سکتے ہیں جن کے بیان کرنے کا مقصد محض بلاغی تاثیر اور عبرت و نصیحت ہو۔ چنانچہ ڈاکٹر محمد احمد خلف اللہ اپنی کتاب "الفن القصصی فی القرآن" قرآن میں فن قصص میں لکھتے ہیں:

> "قرآن کریم کے قصے اور وہ قصے جو ناول نگاروں اور افسانہ نویسوں نے لکھے ہیں، دونوں اس حیثیت سے برابر ہیں کہ ان میں خیالات اور اوہام کی کارفرمائی ہوتی ہے شعر و ادب اور فکر و فن ہوتا ہے۔ اباطیل و خرافات اور بے بنیاد قصے ہوتے ہیں جن میں مخاطبین اور قارئین کے رجحانات و میلانات کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، ان کے احساسات اور خواہشات کی رعایت کی جاتی ہے اور ان کی معلومات کی تائید کی جاتی ہے۔ قرآن کریم نے ادبی بلاغت اور فن قصص کے سلسلہ میں اخبار و حکایات کے بیان کرنے میں حق و صداقت کا التزام نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مقصود صرف "بلاغی تاثیر" ہے۔[۱۶]

یہ تو قرآنی قصوں کے بارے میں عموماً کہا گیا ہے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو خاص طور پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شخصیت کو نشانہ بناتے ہیں اور آسمانی کتابوں کی تردید و تکذیب کرتے ہوئے

اس کا سرے سے انکار کرتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی کتاب "فی الشعر الجاہلی" میں لکھا ہے:

"تورات حضرت ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کے بارے میں جو چاہے کہے، اسی طرح قرآن بھی ان دونوں کے بارے میں جو چاہے بیان کرے مگر ان دونوں کا تورات اور قرآن میں مذکور ہونا ان کے تاریخی وجود کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ چہ جائیکہ اس سے وہ قصہ ثابت کیا جائے جس سے اسماعیل و ابراہیم علیہما السلام کی مکہ کی طرف ہجرت کا اشارہ ملتا ہے"[۶۵]

بعض عقلیت زدہ روشن خیال لوگوں کا کہنا ہے کہ ابراہیم پرانے زمانے کی کوئی متعین شخصیت اور علم نہیں ہے۔ بلکہ یہ شیخ القبیلہ کا لقب ہوا کرتا تھا۔ مولانا عبدالماجد دریابادی کے الفاظ میں:

"جہل و بے خبری بھی عجیب چیز ہے اور دیکھنے میں یہ آیا ہے کہ جو وحی کے منکر ہوتے ہیں وہ خود علم و عقل کے بھی دشمن ہو جاتے ہیں۔ زیادہ نہیں چالیس ہی پچاس برس پہلے کی بات ہے کہ روشن خیالی نے حضرت ابراہیم کے وجود ہی سے انکار کر دیا تھا اور یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ اس نام کی کوئی شخصیت ہی نہیں گزری ہے اور یہ تو نوعی نام شیخ قبیلہ کا ہے"[۶۶]

قرآن کریم اگرچہ کوئی تاریخ کی کتاب نہیں جو قدیم حوادث اور گزشتہ واقعات کی ترجمانی کرتی ہو۔ بلکہ وہ آسمانی کتاب ہے جسے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی ہدایت کے لیے اور انھیں صراط مستقیم کی طرف دعوت دینے کے لیے نازل فرمایا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس میں جو واقعات بیان کیے گئے ہیں وہ خرافات اور اساطیر کے قبیل سے ہیں اور حقیقت سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ قرآن نے واقعات و حکایات بیان کرنے میں حق و صداقت سے کام نہیں لیا ہے۔ ان کے پاس اپنے اس مفروضہ دعوی کے ثبوت میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ بہت سے قصے ایسے ہیں جو نہ تو کتاب مقدس میں مذکور ہیں اور نہ یہود کی دیگر کتب ہی میں ان کا تذکرہ ملتا ہے۔ مگر قرآن نے ان کا ذکر کیا ہے اس چیز کو بنیاد بنا کر دشمنان اسلام نے یہ شبہ پیدا کرنا شروع کر دیا کہ قصص قرآنی محض وہم و خیال پر مبنی ہیں۔ ان کا وقوع عالم وجود میں نہیں ہوا ہے ان کو بیان کرنے کا مقصد صرف بلاغی تاثیر ہے۔ لیکن جدید تحقیقات اور قدیم تاریخ دونوں سے ان شبہات کی تردید ہوتی ہے اور ان واقعات کا حقیقی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر عاد اور ثمود کا قصہ کتاب مقدس میں مذکور نہیں۔ صرف قرآن نے ان کا ذکر کیا ہے، ان کی تہذیب

تمدن کی ترقی بیان کی ہے اور ان کی ہلاکت کا نقشہ کھینچا ہے۔ چنانچہ قرآن میں شک وشبہ پیدا کرنے والوں نے ان قصوں کو خیالی اور خرافاتی کہنا شروع کر دیا۔ بالآخر وہ وقت آیا جب کہ جغرافیہ بطلیموس نے ان کی تصدیق کر دی۔ اس میں عاد (OADITA) اور ثمود (THAMUDITA) کا نام آیا ہے۔ اور ان کا محل وقوع مملکت اسرائیل سے قریب بتلایا گیا ہے۔"

یہی حال ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کی شخصیتوں کا ہے۔ بغیر کسی دلیل کے ان کا انکار کرنا اور انھیں خرافاتی قرار دینا علمی امانت و دیانت کے سراسر خلاف ہے۔ جبکہ اس کے برعکس اسلامی یہودی، مسیحی اور دیگر بہت سے مراجع حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تاریخی وجود ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح آپ کا ذکر تاریخ قدیم کی کتابوں میں بھی آیا ہے، مثلاً یوسیفوس یہودی (جو پہلی صدی مسیحی سے تعلق رکھتا ہے) اپنی تاریخ میں کہتا ہے:

"مورخ برسوس نے ہمارے باپ ابراہیم کا تذکرہ کیا ہے۔ البتہ آپ کے نام کا ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ طوفان کے بعد دسویں پشت میں، کلدانیوں کے مابین ایک راست باز شخص رہتا تھا جو علوم سماویہ میں کامل دسترس رکھتا تھا۔ مورخ ہکتاتورس (تیسری صدی قبل مسیح) نے مزید یہ بتلایا ہے کہ اس نے ان کے بارے میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔ نقولا دمشقی اپنی تاریخ کی چوتھی کتاب میں کہتا ہے" ابرامس نے دمشق میں حکومت کی، اس نے دمشق میں حملہ کرکے حکومت حاصل کی تھی، وہ بابل کی سرزمین سے اس ملک میں آیا تھا جسے 'کلدانیوں کا ملک' کہتے تھے۔ دمشق میں وہ زیادہ عرصہ نہیں رکا، وہاں سے ہجرت کرکے وہ اپنی قوم کے ساتھ کنعان کے ملک میں پہنچا (جسے آج کل یہودا کہتے ہیں) وہیں اس کی نسل پھلی پھولی اور پروان چڑھی۔ اس کے بارے میں دوسری کتاب میں تذکرہ کروں گا۔ ابرام کا نام دمشق کے ملک میں بعد میں عرصہ تک مشہور رہا۔ اس علاقہ میں ایک گاؤں کا نام مسکن ابرام ہے۔" [۵]

دراصل قرآنی قصوں میں شبہ پیدا کرنے والے ہر اس واقعہ کی تردید میں سرعت دکھاتے ہیں جس کا تعلق خوارق و معجزات سے ہو۔ مثلاً جب قرآن کہتا ہے کہ فلاں شہر یا فلاں بستی کو اللہ تعالیٰ نے اس کی سرکشی اور فساد کی بنا پر ہلاک کر دیا تو یہ لوگ فوراً اس قصے کی تردید کرنے لگتے ہیں کہ اس بستی کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں اس کا فتنہ و فساد محض جھوٹ اور خیالی ہے۔ اس کی طرف کوئی

نبی نہیں بھیجا گیا۔ پورا قصہ خرافات اور خیال کے قبیل سے ہے۔

لیکن آثار قدیمہ کی کھدائی سے حاصل ہونے والی جدید تحقیقات سے ان تمام چیزوں کی تصدیق ہوگئی ہے اور وہ تمام چیزیں منصۂ شہود پر آگئی ہیں جو ایک صدی قبل لوگوں کی نگاہوں سے مخفی تھیں۔ مثلاً ماہرین آثار قدیمہ نے عراق، اردن، سواحل بحر احمر اور جنوب عرب میں صحرا احقاف میں جو کھدائی کی ہے اس سے یہ حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آگئی ہے کہ قوموں کی ہلاکت ایک ثابت شدہ امر ہے۔ جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اس لیے کہ یہ سرزمینیں زلزلوں، زمینی جھٹکوں اور فضائی حوادث کی سرزمینیں ہیں اور ان کا زمانہ بھی تقریباً وہی ہے جو دینی تواریخ میں بیان کیا گیا ہے۔ ان اہم تنقیبات اور کھدائیوں میں سے ایک وہ ہے جسے اس اثری ٹیم نے انجام دیا تھا جو برٹش میوزیم اور امریکہ کی PENNSY LOUANIA کے مشترکہ سرمایہ پر ۱۹۲۲ء میں بابل کے آثار قدیمہ کی کھدائی کے لیے عراق بھیجی گئی تھی۔ اس نے سات سال تک اپنا کام جاری رکھا۔ اس ٹیم کی قیادت سر لیونارڈ وولی (SIR LEONARD WOLLEY) کر رہے تھے[۸]۔ سات سال کی مسلسل محنت اور تگ و دو میں اس ٹیم نے 'اُر' کا پورا شہر دریافت کر لیا، جو کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا جائے پیدائش ہے، اور اس کی ترقی یافتہ تہذیب، وہاں کے باشندوں کی علوم و صناعات میں ترقی اور تجارت میں قریبی ملکوں سے تعلقات وغیرہ کے بارے میں بھی تفصیل اور تحقیقی معلومات فراہم کر دیں۔ اس مہم کو سر کرنے کے بعد سر لیونارڈ وولی نے دو کتابیں لکھیں۔ ایک کا نام 'ابراہیم' (ABRAHAM) اور دوسری کا 'کلدانیوں کا ار' (UR OF CHALDEANS) ہے۔ ان میں وولی نے اپنی مہم میں حاصل ہونے والی تحقیقات و اکتشافات کا ذکر کیا ہے اور حضرت ابراہیم کے عہد میں کلدانیہ کی علمی و صنعتی ترقی، دینی و مذہبی حالت، رسوم و رواج، سیاسی حالات اور پڑوسی ملکوں سے تعلقات اور وہ تمام چیزیں بیان کی ہیں جو ایک ترقی یافتہ ملک اور ترقی یافتہ تہذیب میں پائی جاتی ہیں۔

اس اثری تحقیق کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شخصیت کا انکار مہمل اور بے معنیٰ ہو جاتا ہے جس کی، دلائل کی دنیا میں کوئی وقعت نہیں[۹]۔

۲۔ قرآن میں حضرت ابراہیمؑ کی شخصیت کا ارتقاء

اسی طرح مستشرقین نے دعویٰ کیا ہے کہ قرآن میں حضرت ابراہیمؑ کی شخصیت ارتقاء کے مراحل

طے کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ مکی سورتوں میں حضرت ابراہیم کا ذکر کسی اور صورت میں ملتا ہے اور مدنی سورتوں میں کسی اور طریقے سے۔[1] مشہور مستشرق ونسنک[2] (WENSINCK) کہتا ہے:

> اسپرنگر (SPRENGER) پہلا شخص ہے جس نے محسوس کیا کہ قرآن میں ابراہیمؑ کی شخصیت مختلف مراحل طے کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں کعبہ کے بانی کی حیثیت سے نمودار ہوتی ہے۔
>
> اس کے کچھ عرصہ کے بعد "سنوک ہجرونیہ" نے اس دعوی کو کچھ تفصیل سے بیان کیا۔ اس نے کہا کہ جو سورتیں ابتدائی زمانے میں نازل ہوئیں — مثلاً الذاریات آیت ۲۴ و مابعد، الحجر آیت ۵۰ و مابعد الصافات آیت ۸۴ و مابعد، الانعام آیت ۷۴ و مابعد، ہود آیت ۷۲ و مابعد، مریم آیت ۴۲ و مابعد الانبیاء آیت ۵۲ و مابعد العنکبوت آیت ۱۵ و مابعد — ان میں ابراہیم علیہ السلام دوسرے رسولوں کی طرح محض ایک رسول کی حیثیت سے نظر آتے ہیں جو اپنی قوم میں انذار کا فریضہ انجام دیتے ہیں، ان سورتوں میں حضرت اسماعیل کا ان سے کوئی تعلق نہیں معلوم دیتا۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ بعض سورتوں میں یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے قبل عرب میں کوئی ڈرانے والا رسول مبعوث نہیں ہوا (السجدہ آیت ۲، سبا آیت ۴۳، یٰس آیت ۶) ان سورتوں میں کہیں مذکور نہیں کہ ابراہیم بیت اللہ کے بانی و موسس ہیں اور نہ یہ کہ وہ پہلے مسلمان ہیں۔ اس کے برخلاف مدنی سورتوں میں معاملہ برعکس ہے۔ ان میں ابراہیم علیہ السلام کو 'حنیف'، 'مسلم' اور 'ملت' ابراہیمی کا بانی قرار دیا گیا ہے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسماعیل علیہ السلام کے ساتھ بیت اللہ الحرام (کعبہ) کی بنیاد اٹھائی (البقرہ آیت ۱۱۸ و مابعد، آل عمران ۶۰، ۸۴ وغیرہ)
>
> حضرت ابراہیم کی شخصیت کے بارے میں اس اختلاف اور تعارض کا راز یہ ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے مکہ میں یہود پر بھروسہ کیا مگر جلد ہی انھوں نے ان کے خلاف دشمنی کی سازشیں شروع کر دیں چنانچہ ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ کسی کو اپنا حامی و مددگار بنائیں یہاں ان کی سلیم الفطر ذہانت نے انھیں ابوالعرب ابراہیم کی ایک نئی حیثیت سجھائی۔ اس طرح انھوں نے

> اپنے زمانے کی یہودیت سے چھٹکارا حاصل کرکے اپنا تعلق ابراہیم کی یہودیت سے جوڑلیا وہ یہودیت جس نے اسلام کے لیے راہ ہموار کردی اور چونکہ مکہ رسول کے غور وفکر کا مرکز تھا اس لیے ابراہیم کو اس شہر کے مقدس گھر کا بانی قرار دیا گیا۔[۱۲]

اسپرنگر اور سنوک نے یہ ثابت کرنے میں پورا زور صرف کر دیا ہے کہ حضرت ابراہیم کا اہلِ عرب سے کوئی تعلق نہیں ہے اور قرآن نے انھیں جن خصائص وامتیازات سے متصف کیا ہے ان کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ وہ صرف محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی گڑھی ہوئی باتیں ہیں جنھیں انھوں نے اپنے دین کو پھیلانے اور مقبول عام بنانے کے لیے گڑھ لیا تھا۔ ان کے اس شبہ سے کہ اہلِ عرب کا حضرت ابراہیم سے کوئی تعلق نہیں تھا ہم آگے بحث کریں گے۔ یہاں ان کے دیگر شبہات کا جائزہ لیں گے۔ انھوں نے قرآن کو بنیاد بناکر یہ شبہ پیدا کرنا چاہا ہے کہ مدنی سورتوں میں حضرت ابراہیم کو حنیف، مسلم، ملت ابراہیمی کا بانی اور بیت اللہ کا موسس بتلایا گیا ہے اور حضرت اسماعیل کو ان کا فرزند قرار دیا گیا ہے۔ جبکہ مکی سورتوں میں ان باتوں کا کوئی تذکرہ نہیں۔ اس طرح انھوں نے یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ فی الواقع حضرت ابراہیم کو یہ سب خصوصیات وامتیازات حاصل نہ تھیں۔ مگر مدینہ ہجرت کرنے کے بعد مخصوص سیاسی حالات کے سبب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کی یہ سب حیثیتیں گڑھ کر پیش کیں اور ان کو اہلِ عرب کا جدامجد قرار دیا۔

مکی اور مدنی سورتوں کا حوالہ دے کر انھوں نے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ وہ اپنے اس جائزہ میں پوری طرح غیر جانب دار ہیں اور علمی امانت و دیانت سے کام لے رہے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم اس شبہ کا علمی تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں اس کے پیچھے زبردست تعصب کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ انھوں نے لوگوں کو اس دھوکے میں مبتلا کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت ابراہیم کا حضرت اسماعیل سے رشتہ ثابت کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلؑ حضرت ابراہیم کے بڑے لڑکے تھے جو اسحاقؑ سے چودہ سال بڑے تھے۔ ان حضرات کی امانت و دیانت کا یہ عالم ہے کہ انھوں نے اپنے دعوی کے ثبوت میں صرف انھیں سورتوں کا حوالہ دیا ہے جن سے بظاہر ان کی رائے کی تائید ہوتی تھی اور ان سورتوں کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جو علی الاعلان صراحت سے حضرت ابراہیم کا اہلِ عرب سے تعلق ثابت کرتی ہیں۔ عصبیت نے انھیں اس حد تک اندھا کر دیا کہ وہ اس مکی سورت کو بھی نہ دیکھ سکے جو "ابراہیم" کے نام سے موسوم ہے یعنی "سورۂ ابراہیم" جس میں ان کے پیدا کردہ تمام شبہات کا جواب ہے، جو حضرت ابراہیم عرب

میں ہیں۔ ان کے ساتھ ان کے فرزند اسماعیل بھی ہیں۔ وہ اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ اے اللہ مکہ کو لوگوں کے لیے امن وسلامتی کا گہوارا بنادے اور اس بے آب وگیاہ وادی میں انھیں ثمرات سے لطف اندوز فرمایا، وہ آیات یہ ہیں:

رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا	پروردگار، اس شہر (یعنی مکہ) کو امن کا شہر
وَّاجْنُبْنِيْ وَبَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ	بنا اور مجھے اور میری اولاد کو بت پرستی سے
الْاَصْنَامَ ۝ رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ	بچا۔ پروردگار ان بتوں نے بہتوں کو گمراہی
كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ ۚ فَمَنْ تَبِعَنِيْ	میں ڈالا ہے۔ جو میرے طریقے پر چلے وہ
فَاِنَّهٗ مِنِّيْ ۚ وَمَنْ عَصَانِيْ فَاِنَّكَ	میرا ہے اور جو میرے خلاف طریقہ اختیار
غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝ رَبَّنَآ اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ	کرے تو یقیناً تو درگزر کرنے والا مہربان
مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ	ہے۔ پروردگار میں نے ایک بے آب و
زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ ۙ رَبَّنَا	گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصہ
لِيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً	کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے۔
مِّنَ النَّاسِ تَهْوِيْٓ اِلَيْهِمْ وَ	پروردگار یہ میں نے اس لیے کیا ہے کہ
ارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّهُمْ	یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں۔ لہٰذا تو لوگوں
يَشْكُرُوْنَ ۝ رَبَّنَآ اِنَّكَ تَعْلَمُ	کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا اور انھیں کھانے
مَا نُخْفِيْ وَمَا نُعْلِنُ ۭ وَمَا يَخْفٰى	کو پھل دے۔ شاید کہ یہ شکرگزار بنیں۔ پروردگار
عَلَى اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْاَرْضِ	تو جانتا ہے جو کچھ ہم چھپاتے ہیں اور جو کچھ ظاہر
وَلَا فِي السَّمَاۗءِ ۝ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ	کرتے ہیں اور واقعی اللہ سے کچھ بھی چھپا ہوا
الَّذِيْ وَهَبَ لِيْ عَلَى الْكِبَرِ	نہیں ہے نہ زمین میں نہ آسمانوں میں ـــــ
اِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ ۭ اِنَّ رَبِّيْ	شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے اس بڑھاپے
لَسَمِيْعُ الدُّعَاۗءِ ۝	میں اسماعیل اور اسحاق جیسے بیٹے دیے
(ابراہیم: ۳۵-۳۹)	حقیقت یہ ہے کہ میرا رب ضرور دعا سنتا ہے۔

یہ آیات واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام بیت اللہ کے بانی ہیں۔ اسی طرح ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیل علیہ السلام ان کے فرزند ہیں۔

یہ دعوی بھی صحیح نہیں کہ ابراہیم علیہ السلام کو مکی سورتوں میں 'حنیف مسلم' نہیں کہا گیا ہے۔

سورہ نحل (جو مکی ہے) میں ہے:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (النحل-۱۲۰)	واقعہ یہ ہے کہ ابراہیم اپنی ذات سے ایک پوری امت تھا۔ اللہ کا مطیع و فرمان اور یکسو۔ وہ کبھی مشرک نہ تھا

اسی سورت میں آگے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو ملت ابراہیمی کی اتباع کا حکم دیتے ہوئے ارشاد ہے:

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (النحل-۱۲۳)	پھر ہم نے تمہاری طرف یہ وحی بھیجی کہ یکسو ہو کر ابراہیم کے طریقے پر چلو اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا)
"إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الانعام:۷۹)	میں نے تو یکسو ہو کر اپنا رخ اس ہستی کی طرف کر لیا جس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور میں ہرگز شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔

اسی سورت میں ہے:

قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الانعام-۱۶۱)	اے نبی کہو میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھایا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں۔ ابراہیم کا طریقہ جسے یکسو ہو کر اس نے اختیار کیا تھا اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔

تعجب ہے کہ ان مستشرقین کو مکی سورتوں میں حضرت ابراہیم کے بارے میں حنیف مسلم کی صراحت کیسے نظر نہیں آئی؟

دراصل قرآن کے اسالیب میں سے ایک اسلوب یہ ہے کہ وہ موقع ومناسبت اور مخاطب کے عقل وذوق کی رعایت کرتا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام کا قصہ بہت سی سورتوں میں مذکور ہے مگر کہیں پورا قصہ یکجا نہیں ملتا۔ بلکہ اس کے مختلف اجزا مختلف سورتوں میں ضرورت، مناسبت اور مخاطب کی رعایت سے بیان کیے گئے ہیں۔ کسی سورت میں کوئی جزو ہے تو کسی سورت میں

کوئی دوسرا جزء۔ اس سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سورتوں میں اختلاف ہے البتہ جو لوگ قرآن کے اس اسلوب سے ناواقف ہیں وہ اسے اختلاف ہی سمجھیں گے۔ ایک چیز یہ بھی قابل ذکر ہے کہ کی سورتیں اور مدنی سورتیں اسلوب کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ کی سورتوں میں اختصار اور اجمال کو مدنظر رکھا گیا ہے اور ان میں صرف بنیادی عقائد بیان کیے گئے ہیں جبکہ مدنی سورتوں میں احکام شریعت کا ذکر ہے اور انھیں بسط و تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ عہد مکی میں مخاطبین صرف مشرکین تھے جبکہ عہد مدنی میں قرآن کے مخاطبین میں یہود و نصاریٰ بھی شامل ہو گئے۔ کی سورتوں اور مدنی سورتوں کا مطالعہ کرتے وقت ان چیزوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

مستشرقین کا سورہ سجدہ، سورہ سبا اور سورہ یٰسٓ کی آیات سے یہ استدلال کہ حضرت محمدؐ سے قبل عرب میں کوئی نبی نہیں مبعوث ہوا صحیح نہیں۔ بلکہ یہ دراصل قرآن کے اسلوب سے ناواقفیت کی دلیل ہے قرآن نے یہ بات مشرکین کے اس دعوی کی تردید میں کہی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں توحید کی طرف دعوت دیتے تھے تو وہ کہتے تھے کہ ہمارے پاس پہلے سے آباء و اجداد کا دین موجود ہے:

قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللّٰهُ أَمَرَنَا بِهَا	کہتے ہیں ہم نے اپنے باپ دادا کو اسی طریقے پر پایا ہے اور اللہ ہی نے ہمیں ایسا کرنے کا حکم دیا ہے
(الاعراف: ۲۸)	

قرآن نے ان کے باطل عقائد کا پردہ فاش کیا اور کہا کہ تمہارے ان عقائد کے ساتھ نہ تو کوئی نبی بھیجا گیا اور نہ کوئی کتاب نازل کی گئی۔

أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِيْنٌ فَأْتُوْا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ	یا پھر تمہارے پاس اپنی ان باتوں کے لیے کوئی صاف سند ہے تو لاؤ اپنی وہ کتاب اگر تم سچے ہو۔
(الصافات ۱۵۶-۱۵۷)	
أَرَأَيْتُمْ مَّا تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ، أَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقُوْا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمٰوٰتِ ائْتُوْنِيْ بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ	کبھی تم نے آنکھیں کھول کر دیکھا بھی کہ وہ ہستیاں ہیں کیا جنھیں تم خدا کو چھوڑ کر پکارتے ہو؟ ذرا مجھے دکھاؤ تو سہی کہ زمین میں انھوں نے کیا پیدا کیا ہے؟ یا آسمانوں کی تخلیق و تدبیر میں ان کا کوئی حصہ ہے؟

(الاحقاف۔۴) اس سے پہلے آئی ہوئی کوئی کتاب یا علم
کا کوئی بقیہ تمہارے پاس ہو تو وہی لے آؤ

ان آیتوں کا ایک مطلب یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بعد اہل مکہ کی طرف کوئی نبی مبعوث نہیں ہوا اس لیے کہ وہ حق پر قائم تھے اور ہدایت یافتہ تھے۔ یہاں تک کہ جب ان میں شرک پھیلنا شروع ہوا تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی۔

منوک نے کہا ہے کہ "محمدؐ نے مکہ میں یہود پر بھروسہ کیا" یہ شبہ بھی انتہائی بے بنیاد ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں ان امور میں جن کے بارے میں کوئی وحی نازل نہ ہوتی تھی یہود کی شریعت کے مطابق عمل کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے تھے اور آپ کو ان امور میں انھیں کی شریعت پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نماز میں بیت المقدس کی طرف رخ کرتے تھے۔ کیونکہ یہود بھی بیت المقدس کی طرف رخ کرتے تھے اور وہ مسلمانوں کے نزدیک بھی مقدس تھا۔ لیکن اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ محمدؐ مکہ میں یہود پر بھروسہ کرتے تھے اور ان سے مدد و نصرت کے خواہاں رہتے تھے۔ تاریخ تو یہ ثابت کرتی ہے کہ عہد مکی میں آنحضرتؐ کا یہود سے کوئی تعلق نہ تھا۔ جب آپ نے مدینہ ہجرت کی تو یہود سے محبت و بھائی چارگی کا معاہدہ کیا لیکن یہود نے معاہدہ کی رعایت نہ کی بلکہ وہ دشمنی میں مشرکین سے بھی بڑھ گئے اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت کا حکم دیا۔

منوک نے کہا ہے کہ "محمدؐ نے اپنا تعلق ایک نئی یہودیت سے جوڑ لیا جو ابراہیم کی یہودیت ہے"۔ یہ وہی لغویات ہے جو یہود و نصاریٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کہا کرتے تھے کہ ابراہیم یہودی اور نصرانی تھے۔ آخر کیسے ممکن ہے کہ ابراہیم یہودی ہوں اور یہودیت کو ابراہیم علیہ السلام کی طرف منسوب کیا جائے جبکہ تورات حضرت ابراہیم کے ایک عرصہ بعد نازل ہوئی ہے یہودیت کی نسبت یہودا ابن یعقوب کی طرف ہے اور یعقوب حضرت ابراہیم کے پوتے تھے پھر آخر حضرت ابراہیم یہودیت کے تابع کیونکر ہو سکتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس عجیب و غریب دعویٰ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے:

يَآَهْلَ الْكِتٰبِ لِمَ تُحَآجُّوْنَ فِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمَآ اُنْزِلَتِ التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِيْلُ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِهٖ ؕ اَفَلَا

اے اہل کتاب تم ابراہیم کے (دین کے) بارے میں کیوں جھگڑا کرتے ہو۔ تورات اور انجیل تو ابراہیم کے بعد ہی نازل ہوئی ہیں

تَعْقِلُوْنَ ○ هٰۤاَنْتُمْ هٰۤؤُلَآءِ	پھر کیا تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے ــ تم لوگ
حَاجَجْتُمْ فِیْمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ	جن چیزوں کا علم رکھتے ہو ان میں تو خوب
فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِیْمَا لَیْسَ لَكُمْ بِهٖ	بحثیں کر چکے۔ اب ان معاملات میں کیوں
عِلْمٌ ؕ وَاللّٰهُ یَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا	بحث کرنے چلے ہو جن کا تمہارے پاس
تَعْلَمُوْنَ ○ مَا كَانَ اِبْرٰهِیْمُ	کچھ بھی علم نہیں۔ اللہ جانتا ہے۔ تم نہیں
یَهُوْدِیًّا وَّلَا نَصْرَانِیًّا وَّلٰكِنْ	جانتے۔ ابراہیم نہ یہودی تھا نہ عیسائی بلکہ
كَانَ حَنِیْفًا مُّسْلِمًا ؕ وَمَا كَانَ	وہ تو ایک مسلم یکسو تھا اور وہ ہرگز مشرکوں
مِنَ الْمُشْرِكِیْنَ ○ (آل عمران: ۶۵-۶۷)	میں سے نہ تھا۔

اسپرنگر اور سنوک کے اس شبہ کا جواب دیتے ہوئے محمد فرید وجدی نے لکھا ہے کہ:

"اگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اسلام کے لیے راہ ہموار کرنے کے لیے اپنا رشتہ دین ابراہیمی سے جوڑنا ہی تھا تو بہتر تھا کہ آپ مکہ ہی میں ایسا کرتے۔ کیونکہ وہاں جتنے قبائل آباد تھے سب کے سب حضرت ابراہیم کی نسل سے تھے۔ مدینہ پہنچ کر ایسے لوگوں کے درمیان دین ابراہیمی سے رشتہ جوڑنا جو یمن سے تعلق رکھتے تھے اور جن کا حضرت ابراہیم سے کوئی نسبی تعلق نہیں تھا دانشمندی کے تقاضے کے خلاف تھا"[۵۵]

۳۔ حضرت ابراہیمؑ کا اہلِ عرب اور خانہ کعبہ سے تعلق

مستشرقین نے اپنی "تحقیقات" سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حضرت ابراہیم کا عرب سے کوئی تعلق نہیں۔ نہ کبھی وہ مکہ تشریف لائے اور نہ انھوں نے خانہ کعبہ کی تعمیر کی بلکہ دراصل کعبہ کی تاریخ مجہول ہے۔

اس کا دعویٰ اسپرنگر اور سنوک نے کیا اور کہا کہ یہ تصور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذہن کی اختراع ہے۔ جب آپ مدینہ آئے اور وہاں یہود نے مخالفت کی تو آپ نے اپنے زمانے کی یہودیت سے چھٹکارا پانے کے لیے ابراہیم علیہ السلام کو ایک نئی حیثیت سے پیش کیا اور انھیں ابوالعرب اور موسس کعبہ قرار دیا جیسا کہ ہم پہلے ان کا شبہ نقل کر چکے ہیں۔

اسی طرح سر ولیم میور (SIR WILLIUM MEUR) نے کہا ہے:

"کعبہ کی اصل اور مکہ کے مقامی مذہب کے بارے میں مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ دونوں حضرت ابراہیم کی طرف منسوب ہیں۔ وہ بعض عادات اور رسموں کو اس قصے سے جوڑتے ہیں جو عہد قدیم میں بیان ہوا ہے۔ لیکن دراصل یہ ایک فرضی کہانی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ مکہ اور اس کے دین کا آغاز ویسے ہی ہوا ہو جس طرح مسلمان کہتے ہیں۔ کیونکہ ان رسومات میں سے کوئی چیز ایسی نہیں جسے ابراہیم علیہ السلام کی طرف منسوب کیا جا سکے مثلاً تقبیل حجر اسود طواف کعبہ اور مکہ عرفات اور منی میں ادا ہونے والی دیگر رسمیں۔ اسی طرح بعض مہینوں کی تحریم اور حرم کا احترام وغیرہ"[۲۵]

پھر آخر روایتوں میں حضرت ابراہیم کا حجاز کی طرف آنا کیوں مذکور ہے؟ اس کا جواب دیتے ہوئے میور کہتا ہے۔

"یہ قصہ اسلام سے چند پشت قبل یہود نے گڑھا ہے تاکہ وہ اپنے اور اہل عرب کے درمیان رشتہ استوار کرلیں جس سے اہل عرب ان یہود کے ساتھ جو ان کے درمیان آباد تھے اچھا برتاؤ کریں اور حسن سلوک سے پیش آئیں اور جزیرۂ عرب میں یہود کو اپنی تجارت وسیع کرنے میں آسانی ہو"[۲۶]

اپنے دعوں پر وہ یہ دلیل بھی قائم کرتا ہے کہ عرب کے دینی ماحول اور دین ابراہیم میں کوئی تعلق نہیں کیونکہ عرب کا ماحول خالص مشرکانہ تھا جبکہ ابراہیم حنیف مسلم تھے"۔

اسی طرح مستشرقین نے خانہ کعبہ کا تعلق بھی حضرت ابراہیم سے منقطع کرنے کی کوشش کی ہے مگر مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ اس کوشش میں خود ان ہی کے درمیان باہم تضاد پایا جاتا ہے بعض مستشرقین کہتے ہیں کہ خانہ کعبہ کا ذکر قدیم تاریخوں میں بھی ملتا ہے اس لیے وہ آپ کا تعمیر کردہ نہیں ہوسکتا تو بعض مستشرقین دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کا قدیم تاریخ میں کوئی تذکرہ نہیں ملتا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حضرت ابراہیم کے بہت زمانہ کے بعد تعمیر ہوا۔ مستشرقین کے پہلے گروہ میں سر ولیم میور قابل ذکر ہے۔ موخر الذکر گروہ میں سے مارگولیتھ کہتا ہے:

"قدیم تاریخوں میں اس شہر کا نام نہیں ملتا...... اگرچہ مذہبی خیال کی وجہ سے مسلمانوں نے اپنے مذہبی مرکز کو نہایت قدیم البناء قرار دیا ہے لیکن صحیح روایات سے پتہ چلتا ہے کہ مکہ کی سب سے قدیم عمارت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے صرف چند پشت قبل تعمیر ہوئی تھی"[۲۷]

اس طرح موصوف نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ مکہ حضرت ابراہیم کے بہت زمانہ کے بعد آباد ہوا۔ اس لیے حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کا مکہ آنا مبنی بر حقیقت نہیں۔

ڈوزی کہتا ہے :

"حضرت داؤد علیہ السلام کے زمانے میں شمعونیوں نے (جنھیں مورخین بنوجرہم کے نام سے یاد کرتے ہیں) کعبہ کی تعمیر کی"[۲۱]

جہاں تک حضرت ابراہیم اور اسماعیل علیہ السلام کے عرب میں آنے کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں نہ صرف یہ کہ تورات خاموش ہے بلکہ اس میں واقعات کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم و اسماعیل کا عرب سے کوئی تعلق ہی ظاہر نہ ہو۔ سفر تکوین میں ہے کہ پہلے حضرت ہاجرہ سے اسماعیل کی ولادت ہوئی بعد میں حضرت سارہ کے بطن سے اسحاق پیدا ہوئے۔ اسماعیل جب بڑے ہوئے تو حضرت سارہ نے یہ کہہ کر کہ "وہ ٹھٹھے مارتا ہے" حضرت ابراہیم سے حضرت ہاجرہ اور اسماعیل کو گھر سے نکال دینے کو کہا چنانچہ :

"ابرہام نے صبح سویرے اٹھ کر روٹی اور پانی کی ایک مشک لی اور اسے ہاجرہ کو دیا بلکہ اس کے کندھے پر رکھ دیا اور لڑکے کو بھی اس کے حوالہ کر کے اسے رخصت کر دیا۔ سو وہ چلی گئی اور بیر سبع کے بیابان میں آوارہ پھرنے لگی ...... اور خدا اس لڑکے کے ساتھ تھا اور وہ بڑا ہوا اور بیاباں میں رہنے لگا اور تیرانداز بنا اور وہ فاران کے بیابان میں رہتا تھا اور اس کی ماں نے ملک مصر سے اس کے لیے بیوی لی ....."[۲۲]

عہد قدیم کے اس بیان پر مولانا مودودیؒ تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"یہ پوری جھوٹی داستان اس لیے گڑھی گئی ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کا عرب، مکہ اور کعبہ اور زمزم سے کوئی تعلق سرے سے ظاہر ہی نہ ہو۔ کیونکہ حضرت ابراہیم کے سفر عرب پر بالکل پردہ ڈال دینے اور حضرت اسماعیل کے چودہ برس تک فلسطین میں قیام اور اس کے بعد بیابان فاران میں ان کے رہنے اور وہیں پانی کا کنواں برآمد ہونے اور مصر کی کسی عورت سے ان کی شادی ہونے کا ذکر اسلام کی تاریخ کے اس پورے باب پر خطِ نسخ پھیر دیتا ہے جس کا تعلق دین ابراہیمی کے عربی مرکز سے ہے۔ بائبل میں فاران کے بیان کا جو ذکر مختلف مقامات پر

کیا گیا ہے اس کی رو سے وہ فلسطین کے جنوب وادئ عربہ کے مغرب دشت
سینا کے شمال اور مصر و بحر روم کے مشرق میں واقع تھا۔ عرب کے جبال فاران
سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا جن میں مکہ واقع ہے۔" [۱۹]

تورات کی مذکورہ بالا تصریحات جیسی بھی ہوں۔ ان سے کم از کم اتنا تو ضرور معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل نے فاران کے بیابان میں سکونت اختیار کی "فاران" کے بارے میں عیسائی مصنفین اور مسلمان مصنفین میں شدید اختلاف رہا ہے۔ عیسائی فاران اس مقام کو قرار دیتے ہیں جو جزیرہ نمائے سینا کے مغرب میں، مصر سے متصل ہے۔ بعض کوہ سینا کے دامن کو اس کا محل وقوع قرار دیتے ہیں جبکہ مسلم مصنفین اسے عرب میں قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ معجم البلدان میں تصریح ہے کہ فاران حجاز کے پہاڑوں کا نام ہے۔ سید سلیمان ندوی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"عرب، حجاز، مکہ، کعبہ یہ جتنے الفاظ و اسماء ہیں۔ اس وقت تک پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔ لفظ عرب دسویں صدی قام میں پیدا ہوا ہے (دیکھو جغرافیہ بطلیموس) حجاز کا لفظ اس سے بھی زیادہ مستحدث ہے۔ مکہ کا نام دوسری صدی مسیحی میں بطلیموس کے یہاں سب سے پہلے "مکاربا" کی شکل میں نظر آتا ہے۔ اسی لیے تورات نے اس مقام کا نام "مدبار" یعنی بادیہ بتلایا ہے اور قرآن نے اسی کو "وادِ غیر ذی زرع" (بن کھیتی کی زمین) کہا کہ اس کے سوا اس کا اس وقت کوئی دوسرا نام نہ تھا۔ مدت کے بعد یہی لفظ بادیہ و صحرا اور وادی غیر ذی زرع اور عرب ہم معنی لفظ ہو گئے، اس لیے تورات کا یہ کہنا کہ اسماعیل نے بادیہ میں سکونت اختیار کی۔ اس کے بالکل یہ معنی ہیں کہ اس نے عرب میں سکونت اختیار کی۔" [۲۰]

تورات کتاب پیدائش میں بنی اسماعیل کی جائے سکونت کے بیان میں یہ مذکور ہے :

"اور اس کی اولاد حویلہ سے شور تک جو مصر کے سامنے اس راستے پر ہے جس سے اشور کو جاتے ہیں آباد تھی۔" [۲۱]

اور مصر کے سامنے اس تحدید کے مطابق جو علاقہ تھا وہ عرب ہی ہو سکتا ہے۔

ایک اشارہ عہد نامہ جدید میں گلیتوں کے نام پولس رسول کے خط کی ایک عبارت سے بھی ملتا ہے :

"ابرہام کے دو بیٹے تھے ایک لونڈی سے دوسرا آزاد سے مگر لونڈی کا بیٹا

پر اور آزاد کا بیٹا وعدہ کے سبب سے پیدا ہوا۔ ان باتوں میں تمثیل پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ یہ عورتیں گویا دو عہد ہیں۔ ایک کوہ سینا پر کا جس سے غلام ہی پیدا ہوتے ہیں اور وہ ہاجرہ ہے اور ہاجرہ عرب کا کوہ سینا ہے[۲۲]

ہاجرہ کو عرب کا کوہ سینا قرار دینے کا اور کیا مطلب ہو سکتا ہے؟!

عقل سلیم بھی حضرت ابراہیم کے مکہ آنے کی تائید کرتی ہے۔ آپ نے محض خدا کے دین کی اشاعت کے لیے گھر بار چھوڑا۔ عراق سے ہجرت کی۔ حران میں کچھ دن قیام کر کے شام آگئے اور فلسطین میں قیام کیا۔ پھر مصر گئے آپ نے ہر جگہ لوگوں کو خدا کی طرف بلایا۔ مگر مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے دام میں گرفتار لوگوں نے کم ہی دھیان دیا۔ اس لیے یہ بات عین مقتضائے عقل اور قرین قیاس ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسے علاقوں کی تلاش کی ہو جو ان تہذیبوں اور مذاہب کے اثرات سے آزاد ہوں۔ اس بات کو مزید تقویت اس بات سے ملتی ہے کہ مکہ یمن سے شام جانے والی شاہراہ پر واقع تھا جنوب عرب سے شام جانے والے قافلے اسی راہ سے ہو کر گزرتے تھے۔ یہی نہیں بلکہ تاریخوں میں آتا ہے کہ مکہ (جو اس زمانہ میں آباد نہیں ہوا تھا) ایک تجارتی اسٹیشن تھا جہاں شمال سے جنوب اور جنوب سے شمال جانے والے قافلے آکر ٹھہرتے تھے اور وہاں آرام کر کے پھر اپنا سفر شروع کرتے تھے[۲۳] اسی لیے یہ ظن غالب یقین کے درجے تک پہنچ جاتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جو سفر کے عادی تھے اور سیکڑوں ہزاروں میل کا سفر طے کر چکے تھے اس شاہراہ سے بھی واقف ہوں اور اس پر سفر کرنے والے قافلوں تک پیغام حق پہنچانے کی خواہش ان کے دل میں پیدا ہوئی ہو۔ اور اس خواہش کے تحت انھوں نے اس مشہور تجارتی اسٹیشن میں اپنی اولاد کو لا بسایا ہو، اور جیسا کہ خود تورات سے یہ ثابت ہے کہ حضرت ابراہیم جہاں بھی تشریف لے جاتے تھے وہاں ایک قربان گاہ اور معبد تعمیر کرتے تھے۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ اس جگہ بھی ایک معبد تعمیر کیا ہو اور جبکہ حضرت ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کے عرب جانے اور عبادت گاہ تعمیر کرنے کے سلسلے میں تاریخ سے بھی اشارے ملتے ہیں اور قرآن کریم بھی پورے جزم و یقین سے صراحت کرتا ہے تو محض وہم و گمان کی بنیاد پر اسے رد کر دینا خلاف عقل و منطق ہے۔

اس تاریخی واقعہ کا انکار محض اس بات سے ممکن نہیں کہ عرب کا دینی ماحول اس کی تائید نہیں کرتا میور کی اس رائے کی تردید کرتے ہوئے محمد حسین ہیکل کہتے ہیں:

"حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی وفات کے صدیوں بعد عرب میں

پائی جانے والی بت پرستی اور شرک سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اہل عرب حضرت
ابراہیم واسماعیل کے زمانے میں بھی مشرک رہے ہوں۔ اگر ہم بالفرض اس
زمانے میں بھی بت پرستی اور شرک کا وجود مان لیں تو اس سے میور کی تائید نہیں
ہوتی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی دعوت ان میں
عام نہ ہوسکی ہو۔ ان کے بت پرستی نہ چھوڑنے سے حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل
کے عرب جانے کی تردید کہاں ہوتی ہے؟"[۲۴]

میور کا حضرت ابراہیم کے مکہ آنے کو ایک فرضی کہانی قرار دینا بالکل بے بنیاد ہے۔
تعجب ہے کہ میور کو تقبیل حجر اسود، طواف کعبہ اور مکہ، عرفات اور منیٰ میں ادا ہونے والی رسموں
میں حضرت ابراہیم سے کوئی تعلق نہیں دکھائی دیتا۔ حالانکہ یہ تمام رسمیں حضرت ابراہیم کی یاد کی تجدید
اور خدا کی بارگاہ میں بجالانے والے اعمال اور قربانیوں کی یادگار ہیں۔

شریعت ابراہیمی میں دستور تھا کہ جس کو قربان گاہ پر چڑھاتے تھے یا خدا کے لیے نذر
کرتے تھے وہ بار بار معبد یا قربانی کے پھیرے کرتا تھا۔ حج میں خانہ کعبہ کا طواف اسی شریعت ابراہیمی
کی یادگار ہے۔ منیٰ میں کی جانے والی قربانی حضرت ابراہیم کے اس عمل کی یادگار ہے کہ آپ
خواب میں وحی الٰہی کا اشارہ پاتے ہی اپنے لخت جگر کو قربان کرنے پر تیار ہوگئے تھے۔ صفا اور
مروہ کے درمیان سعی اس کیفیت کی یادگار ہے جس کا اظہار حضرت اسماعیل کو پیاس سے تڑپتا
دیکھ کر حضرت ہاجرہ سے اضطراری طور پر ہوا تھا۔ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا مودودیؒ
کہتے ہیں:

"کعبہ کی تعمیر کے بعد جب سے حج کا سلسلہ حضرت ابراہیم ہی کے زمانے میں
شروع ہوا۔ اس وقت سے آج تک سیکڑوں پھر ہزاروں پھر لاکھوں پھر
کروڑوں انسان اس واقعہ کی یاد میں سعی بین الصفا والمروہ کرتے چلے آرہے
ہیں۔ یہ ہزاروں برس کا متواتر عمل جو بلا انقطاع اس وقت سے آج تک ہو رہا
ہے اس واقعہ کا ایسا ثبوت ہے جس سے بڑھ کر کسی تاریخی واقعہ کا ثبوت دنیا
میں موجود نہیں ہے اس کے برعکس بائبل بیابان فاران کا جو واقعہ بیان کرتی
ہے وہاں نہ پہلے کبھی اس طرح کی سعی ہوئی نہ آج ہو رہی ہے۔"[۲۵]

دراصل میور کو یہ سب ماننے میں پریشانی یہ ہے کہ وہ ذبیح حضرت اسحاق کو مانتے ہیں اور قربان گاہ

مکہ میں مروہ کے بجائے فلسطین میں مورہ یا موریا کو قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اب حضرت اسماعیل کا ذبیح ہونا اور مروہ کا قربان گاہ ہونا اس حد تک واضح ہو چکا ہے کہ ہٹ دھرم اور شدید متعصب کے سوا کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا۔ ان مباحث پر مسلم مصنفین اور عیسائی مصنفین میں معرکۃ الآرار بحثیں ہوئی ہیں اور چونکہ انھوں نے مذہبی تعصب کی شکل اختیار کر لی ہے اس لیے آپ اس پر مزید بحث دوراز کار ہے۔

مکہ مکرمہ اور خانہ کعبہ کا تذکرہ خواہ قدیم تاریخوں میں ہو یا نہ ہو اس سے نفس واقعہ کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ عدم علم عدم وجود پر دلالت نہیں کرتا۔ مکہ کی قدامت ثابت کرتے ہوئے میور نے جن تاریخوں کا حوالہ دیا ہے وہ سب کی سب حضرت ابراہیم سے بہت بعد کی ہیں۔ سب سے قدیم شہادت جس میں مکہ کا تذکرہ ملتا ہے ہیروڈوٹس کی ہے جو چوتھی صدی قبل مسیح کا مورخ ہے اور اگر ہم خانہ کعبہ کو حضرت ابراہیم سے قبل بھی مان لیں تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت ابراہیم نے کعبہ کی تعمیر نہیں کی اور وہ مکہ کبھی نہیں آئے۔ اسلامی تواریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ خانہ کعبہ سب سے پہلے حضرت آدم نے تعمیر کیا طوفان نوح میں کعبہ آسمان پر اٹھا لیا گیا اس کے بعد حضرت ابراہیم کے زمانے تک کعبہ کی جگہ خالی تھی۔ حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسماعیل کی مدد سے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔[۱۳] قرآن کی تعبیر سے بھی اس کا اشارہ ملتا ہے:

واذ یرفع ابراھیم القواعد من البیت واسماعیل (البقرہ-۱۲۷)	اور یاد کرو اس وقت کو جب ابراہیم اور اسماعیل اس گھر کی دیواریں اٹھا رہے تھے

بنیاد اٹھانے سے اشارہ ملتا ہے کہ بنیاد پہلے سے موجود تھی۔ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل نے اس پر دیواریں کھڑی کر دیں اور عمارت تیار کر دی۔

دوسری طرف مارگولیتھ نے یہ کہہ کر کہ مکہ کی سب سے قدیم عمارت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے صرف چند پشت قبل تعمیر ہوئی تھی۔ یہ شبہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ مکہ کی آبادی اور کعبہ کا قیام حضرت ابراہیم کے بہت زمانہ کے بعد عمل میں آیا۔ یہ بھی صحیح نہیں۔ مورخین نے جابجا تصریح کی ہے کہ چونکہ اہل عرب کعبہ کے بالمقابل یا آس پاس عمارات بنانے کو کعبہ کی بے ادبی سمجھتے تھے اس لیے عمارتیں نہیں بنوائیں بلکہ خیموں اور شامیانوں میں رہتے تھے۔ اس طرح مکہ ہمیشہ خیموں کا ایک وسیع شہر تھا[۱۴] اور سب سے پہلی عمارت سعید بن عمرو نے بنوائی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مکہ میں پہلے کوئی آبادی ہی نہیں تھی۔

حواشی

۱ـ مولانا مودودی، تفہیم القرآن چہارم سورہ صافات حاشیہ ص ۹۷

۲ـ عہد نامہ جدید گلیتوں کے نام پولس رسول کا خط باب ۲۵ آیت ۲۴

۳ـ مشہور عرب اہل قلم عبد الحمید جودہ السحار نے بیس جلدوں میں السیرۃ النبویہ کا سلسلہ لکھا ہے اس کی پہلی جلد میں (جو ابراہیم ابوالانبیاء کے نام سے ہے) حضرت ابراہیم کے حالات بیان کرتے ہوئے آخر میں ایک ضمیمہ میں اس اہم موضوع پر بحث کی ہے اور متعدد دلائل دیے ہیں۔

۴ـ ڈاکٹر محمد احمد خلف اللہ۔ الفن القصصی فی القرآن الکریم ص ۴۵

۵ـ طٰہٰ حسین، فی الشعر الجاہلی بحوالہ الاسرائیلیات واثرہا فی کتب التفسیر ص ۲۲۰

۶ـ عبد الماجد دریابادی، قصص ومسائل ص ۱۱

۷ـ عباس محمود العقاد، ابراہیم ابوالانبیاء ص ۱۵۲

۸ـ عبد الماجد دریابادی، قصص ومسائل ص ۱۱۲

۹ـ اسی شبہ کی تردید میں عباس محمود العقاد نے ایک ضخیم کتاب 'ابراہیم ابوالانبیاء' لکھی ہے جس میں انھوں نے اسلام، یہودیت، مسیحیت، صابئیت کے دینی مراجع، ہیروڈوٹس، یوسیفوس اور دیگر قدیم مورخین کے تاریخی مراجع اور جدید اثری تحقیقات کی روشنی میں پورے دلائل کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ ابراہیمؑ کی ایک تاریخی شخصیت ہے جس کا ذکر تمام قابل ذکر مراجع میں ملتا ہے۔ اسی طرح انھوں نے حضرت ابراہیم کی حیات کے تمام واقعات — اُر سے حران کی طرف ہجرت، حران سے کنعان کی طرف ہجرت، کنعان سے مصر کی طرف ہجرت اور آخر میں مکہ کی طرف ہجرت اور وہاں خانۂ خدا کی تعمیر وغیرہ — کو قرین عقل ثابت کیا ہے اور بتلایا ہے کہ اس زمانے کے حالات اسی ترتیب اور ایسے ہی واقعات کے متقاضی تھے۔

۱۰ـ ۱۹۸۲ء میں دارالمصنفین اعظم گڑھ کے زیر نگرانی منعقد ہونے والے عالمی سمینار بعنوان "اسلام اور مستشرقین" میں مولانا ضیاءالدین اصلاحی نے اپنے پیش کردہ مقالہ میں مستشرقین کے اس شبہ کا علمی جائزہ لیا تھا۔ جو بعد میں دارالمصنفین کے آرگن 'معارف' میں بھی شائع ہوا۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے عربی ترجمہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ' میں بھی مقالہ 'ابراہیم' کے حاشیہ میں محمد فرید وجدی نے اس شبہ کا علمی تجزیہ کیا ہے۔

۱۱ـ یہ وہی مستشرق ہے جس نے 'مفتاح کنوز السنۃ' کے نام سے صحاح ستہ کا انڈکس تیار کیا ہے اور ایسا عظیم الشان علمی کارنامہ انجام دیا ہے جس پر مسلمان اس کا جتنا بھی شکریہ ادا کریں کم ہے۔ لیکن یہی مستشرقین

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں اپنے مقالہ 'ابراہیم' میں جن خیالات کا اظہار کرتا ہے ان سے اس کی اسلام دشمنی اور علمی خیانت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۱۲ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔ ونسنک کا مقالہ 'ابراہیم'

۱۳ دائرۃ المعارف الاسلامیہ جلد اول۔ مقالہ 'ابراہیم' پر فرید وجدی کا حاشیہ صہ ۲۹

۱۴ سر ولیم میور، لائف آف محمد، مقدمہ کا تیسرا باب جس میں میور نے مکہ کے دین کی قدامت کے بارے میں بحث کی ہے۔ ۱۵ ایضاً

۱۶ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔ مارگولیتھ کا مقالہ 'محمد' جلد ۱۷ صہ ۳۹۹

۱۷ ڈاکٹر جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام جلد ۴ صہ ۱۲

۱۸ عہد نامہ قدیم۔ کتاب پیدائش باب ۲۱

۱۹ مولانا مودودیؒ۔ سیرت سرورِ عالم جلد دوم صہ ۵۴

۲۰ سید سلیمان ندویؒ۔ ارض القرآن جلد دوم صہ ۴۷

۲۱ عہد نامہ قدیم۔ کتاب پیدائش باب ۲۵ آیت ۱۸

۲۲ عہد نامہ جدید، گلتیوں کے نام پولس رسول کا خط باب ۴ آیت ۲۴ ــ ۲۵

۲۳ مکہ والمدینۃ فی الجاہلیۃ وعہد الرسول صہ ۹۹

۲۴ محمد حسین ہیکل۔ حیاۃ محمد صہ ۸۹

۲۵ مولانا مودودیؒ، سیرت سرورِ عالم جلد دوم صہ ۵۷ حاشیہ

۲۶ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: "حضرت ابراہیم سے قبل کعبہ کے موجود ہونے کے سلسلہ میں آنحضرتؐ سے کوئی حدیث مروی نہیں ہے۔ البتہ مورخین نے (جیسے ازرقی نے اخبار مکہ میں اور قاضی تقی الدین الفاسی نے شفاء الغرام میں) خانہ کعبہ کے سات مرتبہ تعمیر ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کی رو سے حضرت ابراہیم سے قبل خانہ کعبہ کی تعمیر تین مرتبہ ہوئی، پہلی ملائکہ کے ہاتھوں، دوسری آدم علیہ السلام کے ہاتھوں، تیسری بنو آدم کے ہاتھوں، بعض روایات کی رو سے ملائکہ اور حضرت آدم نے بیک وقت تعمیر کی (البدایہ والنہایہ جلد اول صہ ۱۶۳)

۲۷ علامہ شبلی نعمانی۔ سیرت النبی اول صہ ۱۵۳

مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی
ایک تجزیاتی مطالعہ

(۲)

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

بنو سہم

مکی اشرافیہ کے اس صاحبِ ثروت وجاہ بطن میں بھی متعدد قدیم مکی مسلمان اسلامی تحریک کے آغاز سے موجود تھے۔ ابن اسحاق نے مہاجرین حبشہ میں سہم کے تیرہ ارکان اور ایک زبیدی حلیف حضرت محمیہ بن جزء کا نام گنایا ہے۔ اولین مسلمانوں میں بنو قیس بن عدی کے تین افراد حضرات خنیس بن حذافہ اور ان کے دو بھائی حضرات عبداللہ اور قیس تھے اور حضرت خنیس کی اہلیہ حضرت حفصہ بنت خطاب قدیمی مسلم تھیں۔ یہ تینوں خاندان مہاجرین حبشہ میں شامل تھے[۱]۔ بنو سہم کے اہم ترین خاندان بنو عاص بن وائل کے ایک فرزند حضرت ہشام بن عاص بھی ابتدائی مکی مسلم تھے اور کاروانِ حبشہ کے ایک رکن رکین[۲]۔ حضرت خنیس کی کسی اولاد کا ذکر نہیں ملا ہے مگر ان کے بھائی قیس کے تین فرزندوں عدی، فروہ اور نعمان کا حوالہ آیا ہے اور یہ بھی ذکر آتا ہے کہ ان کے خاندان میں زیادہ تر عورتیں تھیں[۳]۔ البتہ عبداللہ بن حذافہ کے خاندان والوں کا ذکر ابن سعد کے یہاں نہیں ہے[۴]۔ مذکورہ بالا حضرات وخواتین کے علاوہ دوسرے قدیم سہمی مسلم تھے حضرات عبداللہ بن حارث، ابوقیس بن حارث، حارث بن حارث، معمر بن حارث، بشر بن حارث اور موخرالذکر کے ایک ماں جائے سعید بن عمرو تمیمی اور سعید بن حارث، سائب بن حارث، حجاج بن حارث، تمیم / نمیر بن حارث، عمیر بن رئاب اور غالباً معبد بن حارث۔ یہ بہت اہم حقیقت ہے کہ بنو سہم کے شدید ترین اسلام دشمن رئیس حارث بن قیس سہمی کے آٹھ دس حقیقی اور سوتیلے فرزندوں نے مکی دور کے آغاز ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا[۵]۔ مونٹگمری واٹ نے معلوم وجوہ سے فرزندان حارث میں سے صرف چھ کے نام گنائے ہیں[۶]۔ اس سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ شہرہ آفاق مستشرقین کس طرح مکی مسلمانوں کی تعداد کم کر کے پیش کرتے ہیں۔

بنو سہم کے حلیف محمیہ بن جزء زبیدی کی کم از کم ایک ماں جائی بہن لبابہ بنت حارث جو حضرت

عباس بن عبد المطلب کی زوجہ تھیں کا پتہ چل سکا ہے۔ اسی طرح ابن سعد نے ان کی دو دختروں کا الگ الگ حوالہ دیا ہے جن میں ایک حضرت عمرو بن عاص سہمی کی بیوی اور مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی والدہ تھیں اور دوسری حضرت فضل بن عباس بن عبد المطلب ہاشمی کی بیوی تھیں جن سے ایک دختر ام کلثوم پیدا ہوئی تھی۔[۵۱] ان شہادتوں سے قرینہ ملتا ہے کہ ان کے خاندان میں کئی افراد تھے جو غالباً مکی مسلم تھے۔

بنو زہرہ

اس قریشی بطن کے دو گھرانوں بنو عوف بن عبد عوف اور بنو اہیب کے بالترتیب دو عظیم افراد حضرات عبد الرحمٰن بن عوف اور سعد بن ابی وقاص حضرت ابو بکر صدیق کی دعوت پر ابتدائے تحریک میں اسلام لا چکے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے پورے گھرانے مسلمان ہو گئے تھے۔ ان میں سے اول الذکر کی دو بیویاں جو مشہور شیوخ قریش عتبہ بن ربیعہ اور شیبہ بن ربیعہ کی بیٹیاں تھیں اپنے شوہر کے ساتھ مشرف بہ اسلام ہوئی تھیں۔ حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کی ایک بیوی (بنت شیبہ) سے ان کے ایک فرزند محمد اور ایک دختر ام القاسم تھیں جن کا شمار صحابہ میں ہوتا ہے۔[۵۲] اگرچہ ان کی دوسری بیوی ام کلثوم (بنت عتبہ) سے ایک فرزند سالم اکبر پیدا ہوئے تھے لیکن ان کا اسلام سے قبل انتقال ہو گیا تھا۔[۵۳] ان کے علاوہ صحابی موصوف نے کم از کم پندرہ شادیاں اور کی تھیں اور باندیاں ان کے سوا تھیں اور ان سب سے متعدد اولادیں تھیں۔[۵۴] ان میں سے کتنی بیویاں مکی عہد کی تھیں اور کتنی مدنی عہد نبوی یا بعد کے دور کی کہنا مشکل ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ بوقتِ ہجرتِ مدینہ وہ صاحبِ مال وجاہ شخص تھے اور ان کا بھرا پُرا خاندان تھا جو مکی عہد کا مسلم تھا۔ ہجرت کے وقت وہ چالیس بیالیس کی پختہ عمر کے شخص تھے۔[۵۵] اگرچہ مآخذ میں صراحت نہیں ملتی تاہم یہ یقینی ہے کہ ان کے غلام اور موالی اور باندیاں بھی رہی ہوں گی۔ ان کے دوسرے افرادِ خاندان میں ان کی ایک بہن حضرت عاتکہ کے بارے میں بھی صراحت ملتی ہے کہ وہ مکی عہد کی مسلم تھیں۔[۵۶] چونکہ ان کے شوہر مخرمہ بن نوفل زہری نے مکی عہد میں اسلام قبول نہیں کیا تھا، اس لیے انھوں نے اپنے شوہر کو چھوڑ کر اپنے مکی مسلم فرزند حضرت مسور بن مخرمہ[۵۷] کے ساتھ مدینہ ہجرت کی تھی۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ کہ ان کی بوڑھی والدہ نے ابتدا ہی میں اسلام قبول کر کے ہجرت کی سعادت حاصل کی تھی۔[۵۸] اس طرح حضرت عبد الرحمٰن کے کم از کم آٹھ عزیز و

اقارب کے قبولِ اسلام کی بھی صراحت ملتی ہے ظاہر ہے کہ ان کے کل مکی مسلمانوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی۔

حضرت سعد بن ابی وقاص زہری کے گھرانے میں ان کے سوا ان کے دو بھائیوں عامر زہری اور عمیر زہری کے مکہ مکرمہ میں اور ایک اور بھائی عتبہ زہری کے مدینہ میں جہاں وہ ہجرت سے قبل جا بسے تھے اسلام قبول کرنے کا واضح بیان ملتا ہے۔ حضرت سعد کی والدہ بھی مکی مسلم تھیں۔ اس خاندان میں سوائے حضرت عمیر کے جو بوقتِ ہجرت بارہ چودہ سال کے تھے باقی سب شادی شدہ اور صاحب اولاد تھے۔ قیاس ہے کہ ان کی خواتین بھی مکی عہد کی مسلمان تھیں[۵۱]۔ ان کے موالی اور غلاموں کے امکان کو بھی یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان کے مسلم افراد کی تعداد متعین کرنا بھی اسی طرح مشکل ہے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری کا ایک رشتہ دار خاندان جو ان کے چچا کا تھا مکی عہد کا مسلم تھا۔ مکی عہد کے مسلمانوں میں اس گھرانے کے تین افراد حضرات مطلب، طلیب اور عبدالرحمٰن بن ازہر کے اسمائے گرامی ملتے ہیں[۵۲]۔ ان کی خواتین میں اول الذکر کی زوجہ محترمہ حضرت رملہ بنت ابی عوف سہمی قدیم مکی مسلم تھیں[۵۳]۔ یہ سب خواتین و حضرات ہجرتِ حبشہ کے قبل کے اسلام لانے والوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ قیاس ہے کہ بعض اور ارکانِ خاندان بھی ابتدائی عہد کے مسلم تھے جن کا ذکر تاریخوں میں آنے سے رہ گیا ہے۔

بنو زہرہ کے ابتدائی مکی مسلمانوں میں بنو شہاب گھرانے کے دو رکن حضرات عبداللہ بن شہاب زہری اور ان کے برادر خورد عبداللہ اصغر شامل تھے جن میں سے اول الذکر قبلِ ہجرتِ حبشہ وفات پا گئے تھے جبکہ موخر الذکر نے ہجرتِ حبشہ کے بعد واپس آکر مکہ ہی میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا تھا[۵۴]۔ ان کے دوسرے متوسلین کا ذکر نہیں مل سکا۔

بنو زہرہ کے مختلف گھرانوں کے علاوہ ان کے متعدد حلیفوں اور موالی کے گھرانوں نے بھی شروع ہی میں اسلام قبول کیا تھا۔ ان میں سب سے اہم اور ممتاز خاندان حضرت عبداللہ بن مسعود ہذلی کا تھا جس میں ان کے سوا ان کے ایک بھائی حضرت عتبہ اور ان کی والدہ ماجدہ کے قبولِ اسلام کی صراحت ملتی ہے۔ اگرچہ ان کی ازواج و اولاد کے اسلام لانے کا ذکر نہیں ملا ہے لیکن یہ واقعہ ہے کہ وہ بھی مکی عہد کے مسلمان تھے کیوں کہ دونوں بھائیوں کی عمریں ہجرت کے وقت ۲۷ اور ۲۵ سال کی تھیں اور مآخذ میں ان کے ازواج

واولاد کا حوالہ بھی ملتا ہے[19]۔

اس قریشی بطن کے دوسرے حلفاء میں حسب ذیل خاندان شامل تھے: حضرت شرحبیل بن حسنہ کندی کا خاندان جس میں ان کے اور ان کی والدہ ماجدہ کے قبول اسلام کا صراحت کے ساتھ ذکر آتا ہے جبکہ دوسرے ارکان کا قبولِ اسلام مضمر ہے[20]۔ دوسرا خاندان حضرت مقداد بن عمرو بہرانی کا تھا[21]۔ ایک خزاعی حلیف حضرت ذوالشمالین بن عمرو خزاعی بھی ابتدائی مکی مسلمان تھے۔ وہ بدری صحابی تھے[22]۔ ایک اور حلیف حضرت مسعود قاری بھی ابتدائی مسلم تھے[23]۔ اس خاندان کے ایک مولیٰ حضرت خباب بن ارت تمیمی قدیم ترین مکی مسلمانوں میں سے تھے جنھوں نے اسلام کی خاطر بے نظیر قربانیاں دی تھیں[24]۔ اگرچہ ان میں سے اکثر کے اہلِ خاندان کا ذکر مآخذ میں کم پایا جاتا ہے مگر یہ یقینی ہے کہ ان کے اپنے خاندان والے تھے اور کم از کم ان کے نابالغ بچے اور بعض دوسرے افراد بھی مکی عہد میں اسلام قبول کر چکے تھے۔

بنو اسد

صفِ دوم کے اس قریشی بطن میں غالباً اولین مکی مسلم حضرت زبیر بن عوام اسدی تھے جن کا تعلق اس کے بنو خویلد کے گھرانے سے تھا[25]۔ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی حضرت صفیہ بنت عبدالمطلب ہاشمی کے فرزند تھے اور ان کی والدہ ماجدہ بھی ابتدائی عہد کی مسلم تھیں۔ حضرت زبیر کے ایک بھائی حضرت سائب بن عوام نے بھی مکی عہد میں اسلام قبول کیا تھا[27]۔ حضرت زبیر بن عوام کے اپنے خاندان میں گیارہ فرزندوں اور نو دختروں کے علاوہ کم از کم چھ ازواج کا ذکر ابن سعد میں ملتا ہے[28]۔ ان میں سے بیشتر شادیاں اور اولادیں مدنی عہد میں ہوئی تھیں۔ مکی عہد میں ان کی کم از کم ایک بیوی ضرور تھیں اور ان کا اسم گرامی اسماء بنت ابی بکر صدیق تھا جن سے پانچ فرزند اور تین دختر پیدا ہوئی تھیں[29]۔ فرزند تو سب مدینہ میں تولد ہوئے تھے دختروں کے بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے ہجرت مدینہ کے وقت وہ انتیس[30] تیس[30] سال کے تھے[31]۔ اور قیاس کیا جا سکتا ہے کہ وہ صاحب اولاد ضرور تھے۔

بنو خویلد کے گھرانے کے دوسرے مکی مسلمانوں میں حضرت خدیجہ اور ان کی بہن ہالہ تھیں[32]۔ ان میں سے اول الذکر کا شمار ہم ان کے شوہر نامدار کے خاندان میں کر چکے ہیں ایک اور مکی مسلم ان دونوں اسدی خواتین کے بھتیجے حضرت خالد بن حزام تھے جن کے بھائی

حکیم بن حزام مکہ کے سربرآوردہ لوگوں میں تھے۔[۳۲] حضرت ہالہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے داماد حضرت ابوالعاص بن ربیع کی والدہ ماجدہ تھیں۔ اس خاندان کے ایک اور ابتدائی مسلم اسود بن نوفل بن خویلد تھے۔[۳۳] ان میں سے ہر ایک کی ازواج واولادیں تھیں۔

اس خانوادہ کے دو گھرانوں بنو حارث میں حضرت عمرو بن امیہ اسدیؓ[۳۴] اور بنو اسود میں حضرت یزید بن زمعہ ابتدائی مسلمانوں میں تھے۔[۳۶] ان دونوں کے خاندان والوں اور اہل وعیال کا ذکر نہیں مل سکا۔ البتہ ان دونوں کے بارے میں بالخصوص اور دوسرے اسدی مسلمانوں کے سلسلہ میں بالعموم یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے شیوخ قریش کی اولاد واحفاد تھے۔

دوسرے قریشی گھرانوں کی مانند بنو اسد کے بھی حلیف اور موالی تھے جو مکہ کے ابتدائی زمانے میں دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ ان میں غالباً سب سے اہم حضرت حاطب بن ابی بلتعہ لخمی تھے۔[۳۷] ان کے ایک مولیٰ حضرت سعد بن خولی قضاعی بھی ابتدائی مکی مسلم تھے۔[۳۸] یہ دونوں بدری صحابی تھے۔ موخر الذکر کے صرف ایک فرزند عبداللہ کا ذکر ملا ہے جبکہ اول الذکر ایک خوشحال تاجر اور صاحب اہل وعیال شخص تھے۔ بوقت ہجرت مدینہ ان کی عمر پینتیس[۳۵] برس کی تھی۔

بنو جمح

مکہ مکرمہ کے اس قریشی بطن میں دو شاخیں کفر و اسلام کی آویزش کی نمائندگی کرتی تھیں۔ بنو وہب کے دو سردار امیہ بن خلف اور اس کا بھائی ابی بن خلف اسلام کے شدید ترین دشمن تھے تو حضرت عثمان بن مظعون جمحی کا گھرانا بنو حبیب اسلام کا علمبردار تھا۔ صحابی موصوف قدیم ترین مکی مسلمانوں میں تھے اور ابن اسحاق نے ان کو پہلے چھیالیس[۴۶] یا چون[۵۴] مسلمانوں کی فہرست میں شامل کیا ہے۔[۳۹] یہ امر تقریباً یقینی ہے کہ ان کا پورا گھرانا مسلمان ہوگیا تھا کیونکہ فہرست ابن اسحاق میں ان کے تین بھائیوں۔ حضرات سائب، قدامہ اور عبداللہ— کے علاوہ ان کے ایک فرزند حضرت سائب بن عثمان کے قبول اسلام کی صراحت کی گئی ہے۔[۴۰] خواتین میں ان کی ایک اہلیہ جن کا جمحی خاندان ہی سے تعلق تھا اور ایک بہن کے اسی دور میں قبول اسلام کا ذکر ملتا ہے[۴۱] ابن سعد نے ان کی ایک بیوی خولہ بنت حکیم اور ان کے ایک اور فرزند عبدالرحمٰن کا بھی ذکر کیا ہے[۴۲] مورخ موصوف نے ان کی ایک اور عورت ام العلاء کا بھی حوالہ دیا ہے[۴۳] اسی طرح حضرت عبداللہ کے ایک فرزند محمد[۴۴]، حضرت قدامہ کی پانچ اولادوں اور چار بیویوں

کا ذکر آیا ہے۔[۴۶] حضرت سائب بن عثمان کی ازواج و اولاد کا اگرچہ ذکر نہیں کیا ہے لیکن ایک روایت میں بوقتِ ہجرت ان کی عمر اٹھارہ سال بتائی ہے۔[۴۷] اس پورے خاندان کے مکی عہد میں مسلمان ہونے کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ روایات کے مطابق وہ اپنے تمام مردوں عورتوں اور بچوں کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے اور ان کے پیچھے ان کے گھروں کو تالا لگا دیا گیا تھا۔[۴۸]

بنو جمح کا دوسرا مکی عہد کا مسلم گھرانا بنو معمر بن حبیب کا تھا۔ اس میں حضرات معمر بن حارث، ان کے دو بھائی حطاب اور حاطب، موخر الذکر کی اہلیہ مکرمہ حضرت فاطمہ بنت مجلل اور ایک ماں سے ان کے دو فرزندوں محمد اور حارث اور دوسری ماں جہیرہ ام ولد سے تیسرے فرزند حضرت عبداللہ اور حضرت حطاب بن حارث کی زوجہ محترمہ فکیہہ بنت لیسار کے قبول اسلام کی صراحت ملتی ہے۔[۴۹] اس گھرانے کے عم زادوں میں حضرت سفیان بن معمر، ان کی اہلیہ محترمہ حسنیٰ، ان کے فرزندوں جابر و جنادیٰ اور حضرت سفیان بن معمر کے ایک حقیقی بھائی جمیل بن معمر اور ایک ماں جائے بھائی حضرت شرحبیل بن عبداللہ غوثی کے مکی عہد میں مسلمان ہونے کی شہادت ملتی ہے۔[۵۰] بنو احیان بن وہب کے ایک اہم فرد حضرت منبہہ بن عثمان بن ربیعہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ قدیم مسلم بھی تھے اور مہاجر حبشہ بھی۔[۵۱] ظاہر ہے کہ ان مسلمانوں کے تمام متعلقین خصوصاً بچوں اور عورتوں کے قبول اسلام کا ذکر مضمر ہے۔[۵۲] اس کے علاوہ ان کے حلفاء اور موالی کے قبولِ اسلام کے امکان سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔

بنو عبدالدار

قریش کے تمام بطون میں بنو عبدالدار کا گھرانا بنو عبد مناف سے نسبی لحاظ سے سب سے زیادہ قریب تھا کہ وہ دونوں حقیقی بھائیوں کے خاندان تھے۔ اس خاندان کے سابقین اولین میں حضرت مصعب بن عمیر عبدری اور ان کے بھائی حضرت ابو الروم بن عمیر عبدری شامل تھے۔ وہ دونوں مہاجرین حبشہ اور مہاجرین مدینہ کے کاروانوں میں بھی شریک تھے۔ ہجرت کے وقت حضرت مصعب کی عمر چالیس سال کے قریب تھی۔[۵۳] ابن سعد نے ان کی ایک اہلیہ حمنہ بنتِ جحش اور ایک بیٹی زینب کا ذکر کیا ہے جس کی شادی صحابی موصوف نے اپنی زندگی میں عبداللہ بن ابی امیہ سے کی تھی اور ان سے ایک بچی قریبہ نامی پیدا ہوئی تھی۔ حضرت مصعب

غزوہ احد میں ۳ھ شہید ہوئے۔[۵۳] لہٰذا یہ قطعی ہے کہ ان کا پورا گھرانا مکی عہد میں اسلام لا چکا تھا۔ ان کے بھائی ابوالروم بھی اسی غزوہ میں شہید ہوئے تھے مگر ان کے اہل خاندان میں سے کسی کا ذکر نہیں ملا ہے۔

دوسرے عبدری مکی مسلمانوں میں ابن اسحاق نے حضرات سُوَیبط بن سعد، جہم بن قیس اور موخرالذکر کی زوجہ حضرت ام حرملہ بنت عبدالاسد خزاعی اور دو فرزندوں حضرات عمرو اور خزیمہ کے علاوہ حضرت فراس بن نضر بن حارث کو گنایا ہے۔ ابن سعد نے بنو عبدالدار کے ایک مولی حضرت ابوفکیہہ ازدی کا اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ قدیم الاسلام بھی تھے اور مہاجرِ حبشہ بھی۔[۵۴] اس خاندان کے دوسرے ارکان، موالی یا حلفاء کے قبولِ اسلام کا حوالہ ہمارے ماخذ میں عام طور سے نہیں پایا جاتا لیکن تفحص سے ان کی تعداد میں اضافہ کا پورا امکان ہے۔

بنو عامر بن لوی

ماہرینِ انساب کے نزدیک بنو عامر بن لوی قریش ابطائح کے بجائے قریش الظواہر کے زیادہ قریب تھے۔[۵۵] بہرحال نسبی اور جغرافیائی الحاق کوئی بھی رہا ہو یہ حقیقت ہے کہ اسلام نے ابتدا ہی سے اس خاندان/بطنِ قریش میں قدم جما لیے تھے۔ بنو عبد شمس کے گھرانے کے دو افراد حضرات سلیط بن عمرو اور ان کے بھائی سکران اور ان دونوں کی بالترتیب زوجاتِ محترمات حضرات فاطمہ بنت علقمہ اور سودہ بنتِ زمعہ قدیم عہد کی مسلمان تھیں اور مہاجرینِ حبشہ بھی۔ وہاں حضرت سکران کا انتقال ہو گیا اور ان کے متعلقین کی ایک سال بعد واپسی ہوئی اور حضرت خدیجہ کی وفات کے بعد حضرت سودہ ام المومنین بن گئیں تھیں۔[۵۶] اگرچہ سیرت و تاریخ کے ماخذ صراحت نہیں کرتے لیکن نسب و سوانح کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے متعلقین بھی خاص کر ان کے بچے قدیم مکی عہد کے مسلمان تھے۔[۵۷] ابن سعد نے حضرت سلیط بن عمرو کے ایک ہم نام فرزند اور ان کی ایک زوجہ قہطم بنت علقمہ کا ذکر بھی کیا ہے۔[۵۸] اسی طرح حضرت سکران اور ان کی اہلیہ حضرت سودہ کے ایک فرزند عبداللہ کا بھی ذکر کیا ہے جو ظاہر ہے کہ مکی مسلم تھے کیونکہ ان کے والد سکران کا حبشہ میں یا حبشہ سے واپسی پر انتقال ہو گیا تھا۔

بنو عامر بن لوی کے ایک اہم ترین مکی مسلم حضرت ابن ام مکتوم تھے جن کے اصل نام پر علماء کا اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کے نزدیک ان کا نام عبداللہ بن قیس تھا جبکہ علماء عراق و شام

کے نزدیک عمرو بن قیس تھا۔ مآخذ میں ان کے متعلقین کا ذکر نہیں کیا ہے۔ غالباً ان کے اہل وعیال نہیں تھے کیونکہ وہ بچپن سے نابینا تھے۔[۶۳]

ابن اسحاق نے اپنی فہرستِ مہاجرین حبشہ میں بنو عامر بن لوی کے مختلف گھرانوں کے آٹھ خواتین وحضرات کے اسمائے گرامی بیان کیے ہیں۔ ان میں حضرت ابن ام مکتوم کو چھوڑ کر تمام مذکورہ بالا اصحابہ شامل تھے۔ بقیہ کے نام یہ تھے: حضرات ابوسبرہ بن ابی رہم، ان کی زوجہ محترمہ ام کلثوم بنت سہیل بن عمرو۔ عبداللہ بن سہیل بن عمرو، مالک بن زمعہ بن قیس اور ان کی اہلیہ عمرہ بنت سعدی بن وقدان اور حاطب بن عمرو بن عبد شمس، اور ان کے ایک یمنی حلیف سعد بن خولی۔ ابن اسحاق نے بدری صحابہ کی فہرست میں اس قریشی خانوادے کے مجاہدین میں حضرت عمیر بن عوف کے نام کا اضافہ کیا ہے جو دراصل ان کے مولیٰ تھے۔[۶۴]

مذکورہ بالا اصحابہ کرام میں متعدد حضرات وخواتین دشمنِ اسلام شیخ قبیلہ سہیل بن عمرو عامری کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے دو بھائی اور بھاوج اور ایک فرزند و دختر کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ ان کی تمام کتخدا صاحبزادیاں بھی مسلمان ہو چکی تھیں جن میں سے ایک حضرت سہلہ تھیں جو حضرت ابو حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ کی اہلیہ تھیں۔ ان کے ایک فرزند ابوجندل جو صلح حدیبیہ کے کچھ بعد تک باپ کی قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے رہے ابتدائی عہد کے مسلم تھے۔[۶۵] ان عامری مسلمانوں کے اہل وعیال اور دوسرے متعلقین بھی مسلمان تھے۔[۶۶] حضرت ابوسبرہ بن ابی رہم کے تین فرزندوں کا ذکر ابن سعد نے کیا ہے جبکہ عبداللہ بن مخرمہ کی ایک اہلیہ اور دو فرزندوں کا حوالہ دیا ہے اور حضرت حاطب کی ایک اہلیہ اور ایک فرزند کا۔[۶۷] ان تمام شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسلمانوں کے خاندان والے بھی ان کے ساتھ اسلام لائے تھے۔ اس خاندان کے دو اور افراد حضرات وہب بن سعد بن ابی سرح اور ان کے بھائی عبداللہ تھے جو مکی عہد کے مسلم اور مہاجر مدینہ تھے۔ موخر الذکر مدنی عہد میں اگرچہ کچھ مدت کے لیے مرتد ہو گئے تھے لیکن پھر اسلام لے آئے تھے۔[۶۸] اس خاندان میں اور بھی متعدد افراد تھے لیکن ان کے قبول اسلام کے زمانے کی صراحت نہیں ملتی اس لیے کچھ مزید کہنا مشکل ہے۔

بنو حارث بن فہر

یہ قریشی خاندان بھی قریش البطائح اور قریش الظواہر کے درمیان میں سمجھا جاتا رہا ہے۔

اس خاندان کے عظیم ترین مکی عہد کے مسلم حضرت ابو عبیدہ بن جراح فہری تھے اور ابن اسحاق نے قدیم مکی مسلمانوں کی تیسری فہرست میں جس میں چھیالیس[۲۹] سابقین اولین کا ذکر ہے ان کو سرفہرست رکھا ہے[۲۶]۔ آخذ ان کے اپنے اہل و عیال کے قبول اسلام کے بارے میں خاموش ہیں لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے اکثر بلکہ تمام مکی عہد کے مسلم تھے۔ ابن سعد نے ان کے دو فرزندوں یزید اور عمیر اور ان کی اہلیہ ہند بنت جابر عامری کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ بعد میں ان کی نسل نہیں چلی حضرت ابو عبیدہ بن جراح کی عمر ہجرت کے وقت اڑتیس[۳۸] انتالیس[۳۹] کی تھی[۳۰]۔

اس خاندان کے ایک اور قدیم مسلم حضرت سہل بن بیضا فہری تھے[۳۱]۔ ان دونوں کے علاوہ سابقین اولین میں جن فہری افراد کا ذکر ابن اسحاق نے کیا ہے ان میں حضرات عمرو بن ابی سرح بن ربیعہ عیاض بن زہیر، عمرو بن حارث، عثمان بن عبد غنم، سعد بن عبد قیس اور حارث بن عبد قیس کے اسمائے گرامی شامل ہیں[۳۲]۔ ان میں سے پانچ بدری صحابہ بھی تھے جن میں حضرت صفوان بن بیضا کا نیا نام بھی شامل ہے[۳۳]۔ ان کے علاوہ دوسرے ابتدائی مسلمانوں میں حضرات حاطب بن عمرو بن ابی سرح اور عامر بن عبد غنم کو بھی شمار کرنا چاہیے[۳۴]۔ ان کے علاوہ دوسرے افراد بھی ابتدائی عہد کے مسلم رہے ہوں گے اس کا قطعی امکان ہے[۳۵]۔

قریش الظواہر

چونکہ ہمارے مستند مورخین اور قدیم ماہرین انساب کی توجہ زیادہ تر قریش البطاح پر مرکوز رہی ہے اس لیے ان کی تحریروں میں قریش کے ان خاندانوں پر زیادہ روشنی نہیں پڑتی جو خانۂ کعبہ سے ذرا دور آباد تھے۔ وہ مکی سیاست وسماج میں کسی خاص اہمیت کے مالک نہ تھے اس لیے ان پر کسی مورخ کی نظر بھی نہ پڑی[۳۶]۔ ظاہر ہے کہ ان میں اشاعت اسلام کی تاریخ بھی مرتب نہیں کی جاسکتی۔ لیکن یہ بہرحال قرین قیاس ہے کہ ان کے افراد و طبقات نے کسی نہ کسی زمانے میں اسلام ضرور قبول کیا ہوگا۔ اس کی تائید مختلف واضح شہادتوں اور مضمر قرینوں سے ہوتی ہے مثلاً بنو کثیر بن ادرم کے ایک فرد عبداللہ بن خطل نے اسلام قبول کرکے مدینہ ہجرت کی تھی لیکن بعد میں مرتد ہوگیا تھا[۳۷]۔ بنو محارب بن فہر کے کئی افراد صحابہ کرام میں شامل ہیں جیسے عمرو بن ابی عامر، ضحاک بن قیس، ضرار بن خطاب، رباح بن عمرو اور کرز بن جابر[۳۸]۔ ان میں سے موخر الذکر بدر کے بعد اسلام لائے تھے۔ بقیہ حضرات کے قبول اسلام کے زمانے کے بارے

میں کچھ کہنا مشکل ہے۔

قبائل عرب

ایک تاثر یہ عام ہوگیا ہے کہ مکی عہد میں اسلام صرف مکہ مکرمہ اور قریش کے مختلف بطون وخاندانوں تک ہی محدود رہا تھا اور قبائل عرب میں اس کی اشاعت وترویج مدنی عہد میں شروع ہوئی تھی[۹] یہ تاثر غلط ہے کیونکہ تاریخی روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلامی تحریک کے اولین دور ہی میں بہت سے تشنگانِ معرفت اور جویائے حق سلسبیل نبوی سے اپنی تشنگی بجھ عرفان ویقین خود بھی حاصل کر چکے تھے اور دوسروں کی پیاس بجھا رہے تھے اور ان کو راہِ حق دکھا رہے تھے

بعثتِ نبوی کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضۂ حیات صرف یہی رہ گیا تھا کہ آپ اللہ کے دین کو تبلیغ وترغیب کے ذریعہ تمام لوگوں تک پہونچائیں۔ مآخذ سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نہ صرف اپنے شہر حرام میں اسلام کی تبلیغ واشاعت کرتے تھے بلکہ قرب وجوار کے علاقوں میں لگنے والے میلوں ٹھیلوں اور بازاروں میں بھی آپ اپنے پیغام حق اور دعوت صداقت کو لے کر پہونچ جاتے تھے چنانچہ عکاظ، ذوالمجاز، مجنۃ وغیرہ کے بازاروں میں آپ کی تبلیغ اسلام کے حوالے سیرت وتاریخ کی کتابوں میں بکثرت ملتے ہیں۔ اس کے سوا مکہ مکرمہ خانہ کعبہ کی موجودگی کے سبب پورے جزیرہ نمائے عرب کا مذہبی محور ومرکز تھا جہاں سال بھر عمرہ وزیارت کرنے والوں کا تانتا لگا رہتا تھا اور حج کے موسم میں تو بہت سے قبائل کے افراد وطبقات جزیرہ نما کے گوشے گوشے اور کونے کونے سے آتے تھے۔ آپ کا معمول تھا کہ ان زائرین وحجاج سے ان کے ڈیروں (رحال) میں، حج وزیارت کے مختلف مواقع پر اور مکہ مکرمہ کی گلی کوچوں میں ملتے اور اپنا پیغام پیش کرتے تھے[۱۰]

مورخین وسیرت نگاروں نے مکہ مکرمہ میں جن بدوی قبیلوں سے آپ کی ملاقات اور اسلام کو روشناس کرانے کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا ہے ان میں بنو عامر بن صعصعہ، بنو محارب، بنو فزارہ (غطفان)، بنو مرہ (غطفان) غسان، بنو حنیفہ، بنو سلیم، بنو عبس، بنو نصر، بنو کندہ، بنو کلب، بنو حارث بن کعب (نجران)، بنو عذرہ اور حضرموت ویمن کے متعدد قبیلے اور بطون شامل تھے[۱۱] ظاہر ہے کہ قبائل عرب کی یہ تعداد مکمل نہیں ہے[۱۲] ان میں مکہ ومدینہ کے قرب وجوار بالخصوص مرکزی قبیلوں کا ذکر نہیں ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ان مرکزی قبیلوں یا دوسرے بدوی اور شہری قبیلوں

نے پورے تیرہ برس تک حج و زیارت کی سعادت ہی حاصل نہ کی ہو۔ لہٰذا یہ حتمی نتیجہ نکلتا ہے کہ ایام حج وعمرہ اور قرب وجوار کے بازاروں میں آپ کی ملاقات تقریباً تمام عرب قبائل کے نمائندوں اور طبقوں سے ہوئی تھی یا انھوں نے آپ کی زبانی پیغامِ حق سنا تھا۔ اس کی متعدد مثالیں مآخذ میں موجود ہیں جن کا ذکر کچھ دیر بعد آئے گا۔ ہمارے مورخین وسیرت نگاری کے ماہرین کا دعویٰ ہے کہ مذکورہ بالا قبیلوں نے آپ کے پیغام کو قبول نہیں کیا تھا۔ ان کی یہ تعمیم صحیح نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان قبیلوں نے اجتماعی طور سے دعوتِ حق مسترد کردی تھی مگر یہ بھی اسی طرح صحیح ہے کہ بہت سے افراد نے انھیں ملاقاتوں کے دوران اسلام قبول کرلیا تھا یا کم ازکم ان کے دل میں اس کے بارے میں مزید جاننے اور سمجھنے کی تڑپ جاگی تھی۔

بدوی قبائل اور دور و قریب کے مقامات کو اسلام سے متعارف و روشناس کرانے میں مکہ مکرمہ سے جانے والے تجارتی وغیر تجارتی قافلوں اور حج وعمرہ اور زیارت کی سعادت حاصل کرکے واپس ہونے والے قبیلوں اور کاروانوں نے بڑا اہم کردار ادا کیا تھا۔[۶۵] ان دونوں طرح کے قافلوں میں آپ کے اور آپ کے دین کے چرچے رہتے تھے جو ہوا کے دوش پر سفر کرکے ان کے اپنے علاقوں اور لوگوں میں پہونچتے تھے اور وہاں سے اردگرد کے خطوں کو روشناسِ حق کراتے تھے۔ ان تذکروں اور چرچوں نے محرومِ ملاقات و دیدار لوگوں کے دلوں میں اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں جستجو پیدا کردی تھی اور اسلام کی قبولیت واشاعت کی راہ ہموار کردی تھی۔ ان میں بہت سے لوگوں نے اپنی جستجو کی تسکین کے لیے یا تو خود رختِ سفر باندھا تھا یا اپنے معتبر نمائندے بھیج کر صحیح صورتِ حال دریافت کرائی تھی۔ چنانچہ یمن کے دور دراز علاقے میں بسے ہوئے قبیلۂ اشعر سے حضرت ابوموسیٰ اشعری مغربی قبیلے کے ابوذر غفاری اور ان کے بھائی انیس غفاری، مکہ کے جنوب میں آباد قبیلۂ ازد کے طفیل بن عمرو دوسی اور ان کے ہم علاقہ وہم قبیلہ ضماد بن ثعلبہ اور بحرین کی مشرقی سرحد پر آباد قبیلہ عبدالقیس کے اشج اور ان کے برادر زادہ[۶۶] اور نہ جانے کتنے مشتاقانِ معرفت پروانہ وار مکہ آئے تھے اور دین اسلام کے پیرو بنے تھے۔

اسلامی تحریک کے مکی دور میں بدوی قبیلوں میں اشاعتِ اسلام کی تاریخ مرتب کرنا اسی طرح ضروری ہے جس طرح قریشی قبیلوں اور بطون میں اس کی تاریخ۔ لہٰذا ذیل میں ان بدوی قبائل کا مختصر ذکر کیا جارہا ہے جنھوں نے اس عہدِ حیاتِ نبوی میں اسلام قبول کرکے

سبقت و اولیت کی سعادت پائی تھی۔

بنو غفار

بدوی قبائل میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے کا شرف غالباً بنو غفار کو ملا تھا جو بنو ضمرہ کی ایک ذیلی شاخ اور بنو کنانہ کا ایک بطن تھے اور جو مکہ و مدینہ کے درمیان اس بین الاقوامی شاہراہ تجارت کے قریب آباد تھے جو مغربی ساحل پر یمن سے شام کو جاتی تھی۔ اس مغربی قبیلہ کے پہلے مسلمان حضرت ابوذر غفاری، ان کے بھائی انیس اور ان کی والدہ ماجدہ تھیں[۵۵]۔ ابن اسحاق اور ابن سعد کا بیان ہے کہ یہ تینوں غفاری مسلمان اپنے قبیلہ میں واپس آئے اور ان کا نصف قبیلہ مسلمان ہو گیا اور باقی نصف نے کہا کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ منورہ آتے ہی مسلمان ہو جائیں گے اور ہجرت کے بعد وہ سچ مچ فوراً ہی اسلام لے آئے تھے[۵۶]۔ حضرت ابوذر غفاری کے خاندان میں ان کے ایک فرزند اور بہو کے اسلام لانے کا ذکر ملتا ہے۔ بہرحال بنو غفار کے قبول اسلام کا سہرا حضرت ابوذر غفاری کے سر بندھتا ہے جنہوں نے نومسلموں کے جوش و ولولہ اور جراءت رندانہ کے ساتھ اپنے قبیلہ کو مسلمان کر لیا تھا۔ اگرچہ ان کے بقیہ نصف نے ہجرت کے بعد قبول کیا تھا لیکن پورے قبیلہ کے مشرف بہ اسلام ہونے کا زمانہ مکی عہد ہی کو سمجھنا چاہئے تھا۔ ابن سعد اور ابن اثیر نے متعدد غفاری صحابہ کرام کے نام گنائے ہیں[۵۷] اول الذکر کے مطابق حضرت ایما بن رحضہ غفاری مسلمانوں کی امامت کرتے تھے[۵۸]۔

عرب قبیلوں، بطون اور خاندانوں کی عددی طاقت کی تعیین کرنی بہت مشکل ہے کیوں کہ ان کے افراد و ارکان کی تعداد کا واضح ذکر نہیں ملتا۔ مگر خوش قسمتی سے بعض اوقات ان کی عددی قوت کے بعض حوالے مل جاتے ہیں جن کی بنا پر مسلم آبادی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ابن اسحاق کا بیان ہے کہ غزوہ خیبر میں بنو غفار کے کافی مرد و عورت شامل تھے[۵۹]۔ اسی طرح غزوہ تبوک کے عظیم اسلامی لشکر میں غفاری دستہ کی عددی طاقت خاصی تھی[۶۰]۔ ان دونوں غزوات میں ان غفاری دستوں کی متعین طاقت کا اگرچہ حوالہ نہیں ملتا تاہم فتح مکہ کے غزوہ میں ان کے فوجی دستہ کی عددی قوت کا پکا ثبوت ملتا ہے۔ ابن اسحاق کے مطابق اس غزوہ میں چار سو غفاری مجاہدین پر اس قبیلہ کا دستہ مشتمل تھا[۶۱]۔ ہمارے اصول تخمینہ آبادی

کے مطابق بنو غفار کے کل مسلمانوں کی آبادی کم سے کم دو ہزار چار سو اور زیادہ سے زیادہ دو ہزار آٹھ سو تھی۔ ظاہر ہے کہ ہجرت مدینہ اور فتح مکہ کے آٹھ سالہ عرصہ میں بنو غفار کی آبادی میں اضافہ بھی ہوا ہوگا۔ لہٰذا تخمینہ سے اس آبادی میں کچھ کمی کرنی چاہیے مگر دوسری طرف یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ غزوۂ فتح مکہ قبیلۂ بنو غفار کی کل مرد آبادی شریک نہ تھی۔ اس لیے ان کی کل آبادی کا تخمینہ ہجرت نبوی کے وقت تین ہزار کے لگ بھگ متعین کیا جا سکتا ہے۔

بنو اسلم

صحیح بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قبیلہ خزاعہ عام طور سے اور قبیلہ بنو اسلم خاص طور سے مکی عہد ہی میں تحریک اسلامی کے آغاز سے اسلام اور پیغمبر اسلام سے روشناس ہو چکے تھے۔ ابن اسحاق کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوذر غفاری نے اپنے قبیلہ کے ساتھ ساتھ بنو اسلم کو بھی مشرف بہ اسلام کیا تھا۔ بنو غفار کی طرح بنو اسلم بھی جو اول الذکر کے پڑوسی تھے آدھے مکی عہد میں اور آدھے مدنی عہد میں مسلمان ہوئے تھے۔ اس کی تصدیق مزید ابن سعد کی ایک روایت سے ہوتی ہے جو بصراحت کہتی ہے کہ ان دونوں قبیلوں نے ہجرت نبوی کے فوراً بعد مدینہ حاضر ہو کر اسلام قبول کرنے کا اقرار و اعلان کیا تھا۔[۹۲] مورخ موصوف نے اپنی کتاب کے حصہ چہارم میں تقریباً چھتیس [۳۶] اسلمی صحابہ کرام کی سوانح دی ہے جو ابتدائی مکی عہد میں اسلام لائے تھے۔[۹۳] اس کے علاوہ طبری، اسد الغابہ اور متعدد دوسرے ماخذ میں اس مغربی قبیلہ کے متعدد افراد و طبقات کا ذکر ملتا ہے۔[۹۴] ان کی تعداد ابن اسحاق اور واقدی وغیرہ کے مطابق غزوۂ فتح مکہ میں شریک ان کے فوجی دستہ کی عددی طاقت کی بنا پر متعین کی جا سکتی ہے۔ بنو غفار کی طرح ان کے بھی چار سو مجاہدین غزوہ میں شامل تھے۔[۹۵] اس طرح مکی عہد کے اسلمی مسلمانوں کی تعداد تین ہزار کے لگ بھگ متعین کی جا سکتی ہے۔

بنو خزاعہ

ذکر آچکا ہے کہ قبیلۂ خزاعہ ابتدا ہی سے اسلام سے روشناس ہو چکا تھا۔ اس کے کچھ افراد مکہ میں مختلف قریشی قبیلوں کے حلیف بن کر سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ ان میں سے حضرات ایہم، ذو الشمالین، نافع بن بدیل بن ورقا خزاعی، معتب بن عوف خزاعی اور حضرت

خالد بن سعید اموی کی خزاعی زوجہ حمنہ بنت خلف کا ذکر ابتدائی مکی مسلمانوں اور حبشہ کے مہاجروں میں ملتا ہے اور ان کو ہم نے مکی مسلمانوں میں شمار کیا ہے۔[۹۶]

اصل قبیلہ جو قرب مکہ میں آباد تھا کے بارے میں ہماری معلومات کافی ناقص ہیں۔ صحیح بخاری کی مذکورہ بالا کے علاوہ ان کے مکی عہد میں قبول اسلام کے بارے میں پکی شہادتیں نہیں ملتی ہیں اور نہ ان کی عددی طاقت کا حوالہ ملتا ہے۔ البتہ فتح مکہ کے اسلامی لشکر میں ان کے پانچ سو مجاہدین کی شمولیت کا ذکر ابن اسحاق اور واقدی وغیرہ نے کیا ہے۔[۹۵] اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ بنو غفار اور بنو اسلم کی مانند یہ قبیلہ بھی مکی عہد میں اسلام قبول کر چکا تھا اور ان کی مسلم آبادی کا بھی وہی تخمینہ ہوسکتا ہے جو ان کے پڑوسیوں کا تھا۔ لیکن پکی تاریخی شہادت کی عدم موجودگی کی بنا پر حتمی طور سے کچھ کہنا مشکل ہے۔

ازدشنوءہ

مکی عہد میں جن بدوی قبائل میں اسلام پھیلنے کا تاریخی ثبوت ملتا ہے ان میں سے ایک ازدشنوءہ بھی تھا۔ اسلامی تحریک کی ابتدائی مدت میں اس قبیلہ کے ایک رکن اور اپنے بطن بنو سعد بن بکر کے سردار حضرت ضماد بن ثعلبہ نے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جوانی کے دوست اور شریک تجارت رہے تھے عمرہ کے لیے مکہ پہونچے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی اور آپ کا پیغام سنتے ہی اسلام لے آئے۔ ارشاد نبوی کے مطابق وہ اپنے قبیلہ میں واپس گئے اور اس میں اشاعت و ترویج اسلام شروع کردی[۹۸] صحیح مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بڑی لگن اور جرأت سے تبلیغ واشاعت کا فریضہ انجام دیا اور غالباً خاصے کامیاب بھی ہوئے[۹۹] لیکن ان کی کامیابی کی حد مقرر کرنا مشکل ہے کہ اس کے لیے تاریخی شواہد نہیں ملتے۔ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ان کے قبیلہ میں معتدبہ مسلم آبادی ہجرت مدینہ تک ہوچکی تھی۔ اس کا کچھ ثبوت ابن سعد کی روایات سے ملتا ہے جن کے مطابق حضرات عبداللہ بن بُحینہ ان کے بھائی جُبیر بن مالک اور حارث بن عمیر ازدی جو بعد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سفیر گرامی بن کر شاہ بُصریٰ کے دربار میں پیغامِ اسلام لے گئے تھے ابتدائی عہد مکہ کے قدیم مسلم تھے۔[۱۰۰] ان کے علاوہ حضرت معیقیب بن ابی فاطمہ دوسی کے بارے میں یہ روایات بھی آتی ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اسلام قبول کرکے اپنے قبیلہ میں واپس چلے گئے تھے اور وہاں تبلیغ واشاعت دین کا کام کرتے رہے تھے۔[۱۰۱]

اگر حضرت معیقیب دوسی کی روایت کو مختلف فیہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے اور ان کو ملی مسلم آبادی میں شامل کر لیا جائے تو بھی قبیلہ دوس میں اسلام پھیلنے کی ایک اور روایت ملتی ہے جو کافی پکی ہے۔ مختلف روایات کے مطابق حضرت طفیل بن عمرو دوسی اپنے قبیلہ کے شاعر اور شیخ تھے۔ انھوں نے مکہ میں اسلام قبول کرنے کے بعد اپنے قبیلہ میں واپس ہو کر تبلیغ و ترویج اسلام کا کام سنبھال لیا تھا اور تقریباً وسط مدنی عہد تک ان کا پورا قبیلہ اسلام لا چکا تھا۔ اسی۸۰ خاندانوں (رھط) پر مشتمل دوسی مسلمانوں کے وفد نے غزوہ خیبر سے پہلے ہجرت کی اور غزوہ میں شرکت کی سعادت بھی حاصل کی تھی۔ حضرت طفیل بن عمرو کا پورا خاندان ابتدا ہی میں مسلمان ہو گیا تھا کیونکہ ان کے ایک قدیم مسلم فرزند عمرو بن طفیل کا ذکر بھی ماخذ میں ملتا ہے۔[۱۰۲] اس ضمن میں دو حقائق کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ عرب سماج میں شاعروں کو خاصا اثر و رسوخ حاصل ہوتا تھا خاص کر کہ جب وہ قومی شاعر ہو۔ دوسرے یہ کہ شیخ قبیلہ کا قبول اسلام عموماً پورے قبیلہ کے اسلام لانے کا سبب بن جاتا تھا۔[۱۰۳] قبیلۂ دوس کے قبولِ اسلام میں حضرت طفیل بن عمرو کی ان دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

بنو سُلیم

اس بڑے مشرقی قبیلے کے غالباً سب سے پہلے مسلمان حضرت عمرو بن عبسہ تھے جو ابن سعد کے مطابق حضرات ابوبکر و بلال حبشی کے بعد تیسرے، چوتھے یا پانچویں مسلمان تھے۔ قبول اسلام کے بعد وہ حکم نبوی پر اپنے علاقے میں واپس چلے گئے تھے اور باری باری سے صفۃ اور حاذہ کے مقامات پر متبادل طریقے سے قیام پذیر رہے تھے۔ یہ بنو سلیم کا قدیم علاقہ تھا۔ بالآخر انھوں نے ہجرت مدینہ کے بعد مدینہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ابن حزم کے مطابق وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قدیم دوست تھے۔[۱۰۴] لیکن ان کے بارے میں اس سے زیادہ اور کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ حضرات ابوذر غفاری اور طفیل بن عمرو دوسی کی مثالوں سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے بھی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہو گا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو زیادہ کامیابی نہیں ملی کیونکہ ان کے کام کے بارے میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔

بنو اشجع

غطفان کے تین اہم بطون میں سے یہ ایک اہم خاندان تھا۔ یہ قبیلہ تو فتح مکہ کے قریب مسلمان ہوا تھا مگر ابن سعد اور ابن حزم کے مطابق ان کے ایک فرد حضرت جاریہ بن جمیل نے مکی عہد میں اسلام قبول کیا تھا اور وہ مہاجر مدینہ اور بدری صحابی بھی تھے[۴۶] باقی افراد کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ان میں سے کسی نے مکی عہد میں اسلام قبول کیا تھا یا نہیں۔

بنو ہذیل

اس قبیلہ کے تقریباً مسلم افراد مکی عہد میں قریش کے کسی نہ کسی خاندان کے حلیف تھے۔ ذکر آچکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ہذلی اس قبیلہ کے قدیم ترین مکی مسلم تھے۔ ان کا پورا گھرانہ بھی ابتدا ہی میں اسلام لا چکا تھا۔ چنانچہ ان کے دو بھائیوں حضرات عتبہ و عمیس، والدہ ماجدہ ام معبد اور ایک برادر زادہ عمرو بن عمیس کو ابن حزم۔ نے مکی مسلمانوں میں شمار کیا ہے۔ غالباً ان کے دو اور بھتیجے حضرات عبداللہ اور عون فرزندان عتبہ بھی ابتدائی مکی عہد کے مسلمان تھے[۴۷] اصل قبیلہ کے بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے کہ ان میں سے کسی شخص نے اسلام مکی عہد میں قبول کیا تھا یا نہیں۔

بنو کلب

ابن سعد کے ایک فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت دحیہ بن خلیفہ کلبی اس قبیلہ کے ابتدائی مسلم تھے۔ مورخ کا بیان ہے کہ وہ اسلام تو قدیم زمانے میں لا چکے تھے مگر کسی وجہ سے غزوۂ بدر میں شریک نہیں ہو سکے۔ واقدی کے بیان سے بھی اس کی مزید تصدیق ہوتی ہے[۴۸] باقی کسی شخص یا طبقہ کے اسلام لانے کا ذکر نہیں ملتا۔

انصار مدینہ

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ یثرب میں اسلام کی اشاعت کا آغاز مکی عہد نبوی کے آخری تین برسوں میں ہوا اور غالب اکثریت ہجرت سے قبل حلقہ بگوش بن چکی تھی۔ یثرب میں

و عرب قبیلے اوس و خزرج اور ان کے بطون اور ذیلی خاندانوں کے علاوہ متعدد یہودی قبیلے آباد تھے۔ یہ سب کو معلوم ہے کہ ان دونوں عرب قبیلوں میں مسلسل آویزش رہتی تھی اور یہودی ان کو اپنے مفاد کی خاطر لڑاتے رہتے تھے۔ مکہ مکرمہ میں اسلام کی دعوت جب آشکار ہوئی تو یثرب والے بھی اس سے روشناس ہوئے۔ مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ یثرب کے ایک سربرآوردہ شیخ سوید بن صامت کی تحریک اسلامی کے آغاز میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تھی اور وہ اسلام کا معتقد بھی ہوگیا تھا لیکن وہ جنگ بعاث میں مارا گیا اور اسلام کی نشر واشاعت کے لیے کچھ نہ کرسکا۔[۵۸] بعاث سے قبل یثرب کے ایک اور شخص ایاس بن معاذ کے اسلام سے متاثر ہونے اور اپنے وفد کے ارکان کو اس کی ترغیب دینے کا حوالہ بعض کتابوں میں ملتا ہے اور ہمارے بعض علما ان کے اسلام کے بھی قائل ہیں[۵۹] لیکن یہ انفرادی تاثر پذیری کی مثالیں ہیں اور ان سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان کے سبب مدینہ میں اسلام کی اشاعت کا آغاز ہوا۔

کاتب تقدیر نے یہ سعادت رجب سنہ ۱۱ نبوی / ۶۲۰ء میں آنے والے قافلۂ حجاج کے چند نفوس صالحہ کے لیے لکھ دی تھی۔ روایت ہے کہ عقبہ کے پاس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خزرج کے چھ صالح نوجوانوں سے ملاقات کی اور ان کو اسلام کی دعوت دی، انھوں نے پیغام حق سنتے ہی اسلام قبول کرلیا۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

(۱) ابو امامہ اسعد بن زرارہ (۲) عوف بن حارث (۳) رافع بن مالک بن عجلان (۴) قطبہ بن عامر (۵) ابو الہیثم بن التیہان (عقبہ بن عامر) (۶) جابر بن عبد اللہ (عبادہ بن صامت)[۶۰]

بعض روایات میں پہلے چھ خزرجی مسلمانوں کے ناموں میں اختلاف ملتا ہے اور چھ کے بجائے آٹھ کی تعداد بھی مذکور ہوئی ہے۔ ان کے بموجب حضرت اسعد بن زرارہ اور ابو الہیثم پہلے سے موجود تھے اور مسلمان ہو چکے تھے جبکہ باقی مذکورہ بالا حضرات نے اس موقعہ پر اجتماعی طور سے اسلام قبول کیا۔[۶۱] بہر حال جو بھی صورت رہی ہو اس قبول اسلام کی اصل اہمیت یہ ہے کہ یہ اجتماعی تھا اور اس نے اسلامی تحریک کی یثرب میں داغ بیل ڈالی۔

ان اولین خزرجی مسلمانوں نے یثرب واپس پہونچ کر نومسلموں کے ضرب المثل جوش وخروش کے ساتھ اسلام کی تبلیغ شروع کی اور خاصی کامیابی حاصل کی۔ یثرب میں تیزی سے اسلام پھیلنا شروع ہوا۔[۶۲] دوسرے سال ۶۲۱ء میں یثربی مسلمانوں کے بارہ نمائندے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے لیے حاضر ہوئے اور پہلی بیعت عقبہ منعقد ہوئی

اسلام کا یہ معجزہ ہے کہ تاریخی عوامل کی کارفرمائی کہ مدت مدید سے باہم دست گریباں اوس وخزرج
دین ومذہب کے معاملہ پر متحد ہو گئے تھے اور اوس نے قبائلی عداوت اور دیرینہ مخاصمت کی بنا
پر خزرجی مبلغین کی دعوت دین مسترد نہیں کی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بارہ یثربی نمائندوں میں
نو خزرج کے تھے اور تین اوس کے۔ان کے اسمائے گرامی حسب ذیل ہیں:

(۱) اسعد بن زرارہ (۲) عوف بن حارث (۳) معاذ بن حارث (۴) رافع بن مالک
(۵) ذکوان بن عبد قیس (۶) عبادہ بن صامت (۷) یزید بن ثعلبہ (۸) عباس بن عبادہ
(۹) عقبہ بن عامر (۱۰) قطبہ بن عامر (۱۱) ابوالہیثم بن التیہان (۱۲) عویم بن ساعدہ[۵۰]

ابن اسحاق اور طبری کا بیان ہے کہ پہلے چھ خزرجی مبلغوں نے اس تندہی سے کام کیا
تھا کہ یثرب کے ہر گھر میں اللہ اور اس کے رسول کا نام پہونچ گیا تھا۔ان کے مساعی کے نتیجہ
میں یہ بارہ نمائندے دوسرے برس مدینہ پہونچے تھے اور انھوں نے اپنے پیشروؤں کے کام
کو مزید آگے بڑھایا۔

بیعت عقبہ اولیٰ میں شریک بارہ یثربی مسلمانوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
سے درخواست کی کہ اسلام وقرآن کی تعلیم اور مذہب ودین کی تبلیغ کے لیے ان کے ساتھ
اگر کوئی فرستادۂ رسول کر دیا جائے تو اسلامی تحریک کو اس سے بہت مدد ملے گی۔ رسول اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کارِ عظیم کے لیے حضرت مصعب بن عمیر عبدری کو منتخب فرمایا۔ ابن
سعد کا بیان ہے کہ صحابی موصوف ہجرت کرکے حضرت اسعد بن زرارہ کے مہمان ہوئے جو پہلے
سے اسلام کے پرجوش مبلغ تھے۔حضرت مصعب انصار کے گھروں اور قبیلوں کا دورہ
کرتے، ان کو قرآن سناتے اور اسلام کی دعوت دیتے اور ایک یا دو آدمی اسلام قبول کر لیتے
حتیٰ کہ اسلام انصار کے گھروں میں پھیل گیا اور عوالی مدینہ میں بھی اس نے سکہ جما لیا۔صرف اوس
مناۃ کے خاندانوں بنو خطمہ، بنو وائل اور بنو واقف اس نعمت سے محروم رہے۔حضرت
مصعب یثربی مسلمانوں کو قرآن مجید کی تعلیم دیتے اور دوسرے احکام دین سکھاتے تھے[۵۱]

ابن سعد کا مزید بیان ہے کہ حضرت سعد بن معاذ اور اسید بن حضیر نے حضرت مصعب
بن عمیر عبدری کے دستِ حق پرست پر اسلام قبول کیا تھا۔یہ دونوں قبیلہ اوس کے سب
سے بڑے اور بارسوخ سردار تھے۔ابن سعد کا مزید بیان ہے کہ جس دن حضرت سعد بن
معاذ اسلام لائے بنو عبد الاشہل کے تمام خانوادے اپنی عورتوں اور مردوں سمیت مشرف بہ اسلام

ہو گئے[۱۵۸] بقول علامہ شبلی نعمانی ان کا اسلام لانا تمام قبیلۂ اوس کا اسلام قبول کرلینا تھا۔[۱۵۹]

سنہ ۶۲۲ء میں یثربی مسلمانوں کے تقریباً پچھتر نمائندے حج اور ملاقات رسول کی سعادت حاصل کرنے کے لیے مکہ پہونچے اور دوسری بیعت عقبہ کی۔ معاہدہ کی شرائط طے کرنے کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامتِ دین کی خاطر انصاری مسلمانوں میں سے بارہ اشخاص کو اپنا نقیب مقرر کیا اور حضرت اسعد بن زرارہ کو ان کا سردار یعنی نقیب النقباء بنایا۔ یہ بارہ نقیب تھے:

(۱) اسید بن حضیر (۲) ابو الہیثم بن التیہان (۳) سعد بن خیثمہ (۴) اسعد بن زرارہ (۵) سعد بن ربیع (۶) عبد اللہ بن رواحہ (۷) سعد بن عبادہ (۸) منذر بن عمرو (۹) براء بن معرور (۱۰) عبد اللہ بن عمرو (۱۱) عبادہ بن صامت (۱۲) رافع بن مالک۔

ان میں سے نو خزرج کے افراد تھے اور تین اوس کے۔ ان کے نام خود ان کے قبیلہ والوں نے پیش کیے تھے اور ان کا فریضہ یہ تھا کہ مدینہ منورہ میں اسلام کو مستحکم کریں[۱۶۰] گویا کہ یہ امت اسلامی کے قیام کا دیباچہ تھا۔ بلا شبہہ مدینہ کی غالب اکثریت ہجرت نبوی سے قبل اسلام لاچکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مدینہ منورہ میں اپنی آمد کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ و ترغیب دین سے زیادہ تعمیر و تشکیل امت پر زور دیتے ہیں۔

ہجرت نبوی کے وقت یثرب کی پچانوے فیصدی عرب آبادی مسلمان ہو چکی تھی۔ بقیہ پانچ فیصد نے اسلام قبول کرنے میں لگ بھگ پانچ برس لگا دیے جب وہ غزوۂ خندق کے بعد دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ ان کے قبول اسلام میں تاخیر کا سبب یہ تھا کہ اوس مناۃ کے سردار حضرت ابو قیس صیفی بن الاسلت نے اسلام قبول نہیں کیا تھا اور ان کی پیروی میں ان کے قبیلہ والے بھی رکے رہے[۱۶۱] جبکہ اوس وخزرج کے بقیہ تمام لوگوں نے اپنے اپنے سرداروں کی متابعت میں اسلام قبول کرلیا تھا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلم یثربی آبادی کی عددی قوت کیا تھی۔ ماٰخذ کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے اسلامی لشکر جرار میں جو دس ہزار سپاہ پر مشتمل تھا اوسی اور خزرجی (انصاری) سپاہیوں کی تعداد چار یا پانچ ہزار کے درمیان تھی[۱۶۲] اس پر قیاس کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہجرت نبوی کے وقت مسلم مدنی آبادی لگ بھگ بیس پچیس ہزار تھی جس میں دس سال میں مزید اضافہ ہوا تھا۔

خلاصۂ بحث

مآخذ سے دستیاب مواد کی بنیاد پر جو اعداد وشمار ملتے ہیں ان کی اساس پر مکی عہد نبوی کے مسلمانوں کی تعداد کا ایک تحلیلی مطالعہ اوپر کے صفحات میں پیش کیا گیا۔ یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کی سوانح پر مبنی کتابوں جیسے اسد الغابہ، اصابہ اور استیعاب وغیرہ کا بالاستیعاب مطالعہ نہیں کیا گیا جو کافی دقت و وقت طلب تھا۔ یہ تقریباً یقینی ہے کہ ان کے مطالعہ اور تجزیہ سے مزید معلومات ملیں گی اور مکی عہد کے مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہوگا۔

شہر خدا کے قریشی خانوادوں کے تجزیاتی مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ کم از کم دو سو تیس[۲۳۰] مردان قبیلہ نے مکی عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ ان کے متعلقین اور عورتوں بچوں کی تعداد معلوم ہوئی ہے وہ دو سو چھیاسٹھ[۲۶۶] نفوس کے لگ بھگ تھی۔ ایک حقیقت جو بہت ابھر کر سامنے آئی ہے یہ ہے کہ بیشتر مسلم رجال کے متعلقین کا ذکر نہیں ملتا۔ ظاہر ہے کہ نہ مکی مردانِ اسلام کی تعداد مکمل ہے اور نہ ان کے متعلقین اور اہل خاندان کی۔ آبادی کے تخمینہ کے جدید اصول کے مطابق جس کا ہم نے ذکر پہلے کیا ہے اس معلوم تعداد پر بھی ایک ہزار دو سو اسی اور ایک ہزار پانچ سو دس نفوس تک پہونچتی ہے۔ ایک موٹے سے تخمینہ کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ صرف قریشی خانوادوں میں مسلم افراد کی تعداد ڈیڑھ ہزار کے لگ بھگ تھی۔ ان میں سے بالغ مردوں کی تعداد سوا دو سو سے کچھ اوپر تھی۔ باقی عورتوں اور بچوں پر مشتمل تھی۔ بلا شبہ مزید تفحص سے ان کی تعداد میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

جہاں تک مکہ مکرمہ کے باہر آباد قبائل عرب میں مسلمانوں کی تعداد کا مسئلہ ہے تو وہ اصولی استخراج پر کلی طور سے مبنی ہے ان کے مکی عہد کے مسلمانوں کے نام اور تعداد کا ذکر وضاحت سے نہیں ملتا۔ بعض شواہد اور قرائن سے ان کی تعداد متعین کی جا سکتی ہے۔ اوپر یہ واضح ہو چکا ہے کہ بنو غفار اور بنو اسلم کے پورے قبیلے ہجرت سے قبل اور معاً بعد اسلام قبول کر چکے تھے۔ ان دونوں کی تعداد کا قرینہ ہم کو فتح مکہ کے عظیم تر اسلامی لشکر میں شامل ان کے فوجی دستے کی عددی طاقت سے ملتا ہے۔ اس کے مطابق ان کی تعداد ڈھائی تین ہزار افراد کے درمیان معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کے تمام مردانِ کارزار غزوۂ فتح میں شریک نہ تھے اس لئے پورے قبیلہ کی اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی۔ ایک دوسری چیز یہ بھی مطالعہ میں زیر غور ضروری ہے یہ ہے کہ آٹھ برسوں میں ان کی تعداد میں اضافہ بھی ہوا ہوگا جو قدرتی

اصول ہے۔ مگر یہ اضافہ دس فیصد سے کسی بھی طرح زیادہ نہیں ہوسکتا۔ ان تمام صورتوں اور وجہوں کی رعایت کرنے کے بعد ان کی کل آبادی تین ہزار نفوس پر متعین کی جاسکتی ہے۔ مزید احتیاط کی صورت میں ان کی تعداد ڈھائی ہزار ضرور مقرر کی جاسکتی ہے۔ بعینہ یہی صورت ان کے پڑوسی بنو اسلم کے لیے تھی۔ اس طرح ان دونوں قبیلوں کی تعدادِ مسلمانان پانچ ہزار آتی ہے۔ خزاعہ کی تعداد بھی ہم نے ان دونوں مذکورہ بالا قبیلوں کی تعداد کے مطابق فرض کی ہے اور اس کی بنیاد بھی وہی ہے مگر ان کے قبولِ اسلام کی روایت اتنی قطعی نہیں۔ لہٰذا وہ تعداد کم و بیش ہوسکتی ہے۔

دوسرے قبائل عرب میں سلیم، اشجع، کلب، ہذیل وغیرہ کی تعداد بظاہر قابلِ اعتنا نہ تھی۔ ان کے مسلمانوں کی تعداد ایک ہاتھ کی انگلیوں پر گنی جاسکتی ہے۔ البتہ عبدالقیس اور ازدشنوءہ کی تعدادِ مسلمانان قدیم کافی معتد بہ تھی۔ اول الذکر نے ہجرت سے قبل نماز جمعہ قائم کرلی تھی۔ یہ واقعہ ان کی تعداد کا اندازہ تو دیتا ہے مگر ان کی حتمی تعداد کو بتانا مشکل ہے۔ اسی طرح ازدشنوءہ کے مسلمانوں کی تعداد اسّی گھرانوں پر مشتمل تھی۔ اگرچہ یہ لوگ ۷ھ کے آغاز میں ہجرت کرکے مدینہ پہونچے تھے تاہم وہ قدیم مسلمان تھے۔ ہمارے اصول کے مطابق ان کی تعداد ڈھائی سو کے قریب متعین کی جاسکتی ہے۔ اگر ان دونوں قبیلوں میں مسلمانوں کی تعداد تین سو کے قریب فرض کرلی جائے تو ہمارے خیال میں وہ حقیقت سے زیادہ دور بات نہ ہوگی۔

اب رہے انصار مدینہ جن کی بیشتر آبادی ہجرت سے قبل اسلام لاچکی تھی، تو ان کی تعداد کا تاریخی قرینہ وہی فتح مکہ کے اسلامی لشکر میں ان کے دستہ کی شمولیت و تعداد پر مبنی ہے۔ اصول تخمینہ کے مطابق ان کی تعداد بیس پچیس ہزار سے کسی طرح کم نہیں معلوم ہوتی۔ یہودی مصنفین نے یہودی قبائل مدینہ کی تعداد آٹھ دس ہزار نفوس پر متعین کی ہے جبکہ برکات احمد نے اس سے تین چار گنا تخمینہ پیش کیا ہے۔ ایک قنوطی اندازہ بھی مدینہ کی انصاری آبادی کو دس پندرہ ہزار نفوس سے کم پر متعین نہ کرے گا۔

اوپر کی بحث اور تجزیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکی عہد نبوی میں مسلم آبادی جزیرہ نمائے عرب کے مختلف مراکز پر بکھری ہوئی تھی۔ ان میں سب سے زیادہ آبادی مدینہ منورہ، بنو غفار بنو اسلم، بنو خزاعہ اور مکہ مکرمہ میں تھی۔ موخرالذکر کی بیشتر آبادی بعد میں مدینہ ہجرت کرگئی تھی اور کافی معتد بہ تعداد مکہ میں ہجرت کے بعد بھی مقیم رہی تھی۔ مذکورہ بالا علاقوں کے علاوہ قبیلہ عبدالقیس ازدشنوءہ اور اشعر وغیرہ میں بھی مسلمانوں کی خاصی تعداد تھی۔ ہمارے تخمینہ کے مطابق مکی عہد نبوی

آبادی کی کل تعداد کم سے کم بیس پچیس ہزار متعین کی جا سکتی ہے جن میں سے مردوں کی تعداد
اڑھے تین ہزار تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ تعداد ریاضی کے اصولوں اور قاعدوں کے مطابق حتمی
ہے۔ اس میں کمی بیشی ممکن ہے۔ مگر اس سے تیرہ سالہ مکی عہد کی اسلامی تحریک کی رفتار ترقی
ے حقیقت پسندانہ اندازہ ضرور ہوتا ہے۔

تعلیقات وحواشی

، ابن اسحاق، ص ۱۱۶، ص ۱۲۶-۲۷ وغیرہ؛ ابن سعد، چہارم ص ۱۸۹-۹۱؛ زبیری، ص ۴۰۲؛ اصابہ نمبر ۲۲۹، ۶۱۳، ۴

ابن اسحاق ص ۱۲۷؛ ابن سعد، چہارم ص ۱۹۱؛ زبیری ص ۴۰۹؛ اصابہ ع ۸۹۶۶

، زبیری، ص ۴۰۱-۴۰۹۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، نقوش رسول نمبر
لاہور ۱۹۸۳ء، جلد دوازدہم ص ۱۷۵ ـــہ ابن سعد، چہارم ص ۱۸۹

، ابن سعد، چہارم ص ۱۹۴-۹۷؛ ابن اسحاق، ص ۱۲۶-۲۷؛ زبیری، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ اصابہ ع ۹۳۱ (کنیت) ع ۳۲۲۲
۸۳، ع ۴۵۹۶ ـــہ منٹگمری واٹ، محمد ایٹ مکہ ص ۱۷۷

ہ ابن اسحاق ص ۱۲۶-۲۷؛ ابن سعد، چہارم ص ۱۹۸ ـــہ زبیری، نسب قریش، ط ۶۶، ۲۶۵،
، کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "کیا مہاجرین مکہ خالی ہاتھ مدینہ آئے تھے؟" تحقیقات اسلامی، علی گڑھ
۱۹۸۳ء ـــہ ابن سعد، سوم ص ۱۲۷ ـــہ ابن سعد، سوم ص ۱۲۷-۲۸

، ابن سعد، سوم ص ۱۳۵ کے مطابق ان کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی جبکہ ان کی عمر پچھتر سال تھی۔ اس حساب سے
ت کے وقت وہ تینتالیس برس کے تھے۔

ہ زبیری ص ۲۶۲-۶۶؛ ابن سعد، ہشتم ص ۲۴۷-۴۸۔ حضرت عاتکہ کی والدہ شفا بنت عوف نے بھی
لام قبول کر کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔

ہ ابن حجر، اصابہ، ع ۷۹۹۳؛ استیعاب، سوم ص ۱۸-۴۱۶

ہ زبیری، ص ۲۶۵-۶۶؛ ابن سعد، ہشتم، ص ۲۴۷-۴۸

ہ ابن اسحاق انگریزی ص ۱۱۵-۱۶، ص ۱۲۷ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص ۱۲۷-۲۸؛ چہارم ص ۱۲۳-۲۴؛
م ص ، زبیری، ص ۲۶۳-۶۴۔ اصابہ ع ۳۱۹۴؛ استیعاب دوم ص ۱۸-۲۳۔ نیز اصابہ ع ۴۵۷۴
۴۲۸، ع ۵۰۷۸ ـــہ ابن اسحاق انگریزی ص ۱۲۷ ـــہ ابن سعد، چہارم ص ۱۲۵-۲۶؛ زبیری
۲۷ ـــہ ابن سعد، سوم ص ۱۵۰-۵۱، چہارم ص ۱۲۶-۲۸ ـــہ ابن، چہارم ص ۱۲۷-۲۸

۲۱ـه ابن اسحاق ص۱۲۷ ؛ ابن سعد، سوم ص۱۶۱ ۲۲ـه ابن سعد، سوم ص۱۶۲

۲۳ـه ابن اسحاق، ص۱۱۶ ۲۴ـه ابن سعد، سوم ص۱۶۲-۱۶۳

۲۵ـه ابن اسحاق ص۱۱۵ ؛ ابن سعد، سوم ص۱۰۰-۱۰۲ ؛ زبیری، ص۲۳۵ ؛ اصابہ ۳۷۸۹

۲۶ـه ابن سعد، ہشتم ص۱۱۴ ۲۷ـه ابن سعد، چہارم ص۱۱۹ ؛ زبیری ص۲۳۵-۲۳۶

۲۸ـه ابن سعد، سوم ص۱۰۰-۱۰۱ ۲۹ـه ایضاً

۳۰ـه ابن سعد، سوم ص۱۰۲ کے مطابق انھوں نے بالکل شروع میں اسلام قبول کیا تھا جب ا
سولہ سال تھی ۔ ابن سعد، سوم ص۱۰۳ کے مطابق غزوہ بدر میں وہ انتیس سال کے تھے اور جنگ
اپنی شہادت کے وقت ۳۴ سال کے تھے ۔

۳۱ـه زبیری، ص۲۳۰ ؛ اصابہ نساء ۱۰۷۵ ؛ اسد الغابہ، پنجم ص۵۵۷-۵۵۸

۳۲ـه زبیری ص۲۳۰ ؛ ابن سعد چہارم ص۱۱۹ ۔ حضرت خالد بن حزام نے مکہ میں اسلام قبول
دوسری ہجرت حبشہ میں شرکت کی سعادت پائی لیکن حبشہ پہونچنے سے قبل مالک حقیقی سے جا
سعد کے مطابق قرآن مجید کی سورہ کی آیت کریمہ ومن یخرج من بیتہ مہاجرا ا
ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ (النسا:۱۰۰) اور جو اپنے گھر سے اللہ
کی طرف ہجرت کے لیے نکلے پھر راستہ ہی میں اسے موت آجائے اس کا اجر اللہ کے ذمہ واجب ہوگیا) انھیں کے بارے میں نازل ہوئی تھی ۔

۳۳ـه ابن سعد، چہارم ص۱۲۰ ؛ زبیری ص۲۳۰ ؛ اصابہ ۱۴۰۱ ۔ وہ قدیم مکی مسلم ہونے کے علا
حبشہ تھے ۔ ۳۴ـه ابن سعد ص۱۱۹-۱۲۰ کے مطابق حضرت خالد بن حزام کے خاندان میں کم از
(پوتوں وغیرہ) کا ذکر ملا ہے جبکہ اسود بن نوفل کے ایک فرزند نوفل کا حوالہ ملا ہے ۔

۳۵ـه ابن سعد، چہارم ص۱۲۰ ؛ زبیری، ص۲۱۲ ؛ اصابہ ۵۶۶۹ ۔ وہ مہاجر حبشہ تھے اور وہیں
تھے ۔ ۳۶ـه ابن سعد، چہارم ص۱۲۱ ؛ زبیری، ص۲۲۱ ۔ وہ مہاجر حبشہ تھے اور غزوہ طائف

۳۷ـه ابن اسحاق، ص۱۱۶ وغیرہ ؛ ابن سعد، سوم ص۱۱۴-۱۱۵ ۔ موخر الذکر کے مطابق ان کی ۵۳
سال کی عمر میں وفات ہوئی لہذا ہجرت کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی ۔ ابن سعد نے ان کی از
اولاد کا ذکر نہیں کیا ہے ۔ وہ اناج کے خوشحال تاجر تھے ۔

۳۸ـه ابن سعد، سوم ص۱۱۵ ۔ حضرت سعد کی شہادت غزوہ احد میں ہوئی تھی ۔ قیاس ہے
فرزند مکی دور کے مسلم تھے ۔

۳۹ـه بلاذری، انساب الاشراف، اول ص۱۳۸ ؛ ابن اسحاق ص۱۲۷، ص۱۳۳ وغیرہ ؛ ز

، ابن اسحاق ص ۱۱۷ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص ۳۹۳ جس کے مطابق دار ارقم میں قیام نبوی سے قبل
ے عثمان بن مظعون جمحی عبیدہ بن حارث مطلبی، عبدالرحمٰن بن عوف زہری، ابوسلمہ بن عبدالاسد
ن اور ابوعبیدہ بن جراح فہری ایک ساتھ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تھے اور ایک ساتھ اسلام
یا تھا۔ حضرت عثمان نے دونوں حبشی ہجرتوں میں شرکت کی سعادت پائی تھی۔ ہجرت مدینہ کے بعد وہ غزوہ
شریک ہوئے اور ہجرت کے تیس ۳۰ ماہ بعد شعبان ۳ھ میں وفات پائی۔ ابن سعد نے ان کی عمر کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔
ابن اسحاق ص ۱۱۷؛ ابن سعد، سوم ص ۴۰۱ - ۳۹۳؛ زبیری، ص ۳۹۴-۳۹۳؛ اصابہ ۵۴۴۵؛ استیعاب
ص ۹-۸۵؛ نیز اصابہ ۳۰۶۶، ۵۹۵۵، ۲۰۸۲ ۔ ۴۲ زبیری ص ۳۹۴
، ابن سعد، سوم ص ۳۹۳۔ غالباً یہ فرزند بھی مکہ میں پیدا ہو چکے تھے اور اسلام لا چکے تھے۔
، ابن سعد، سوم ص ۳۹۶ ۴۵ ابن سعد، سوم ص ۴۰۰۔ حضرت عبداللہ بن مظعون مہاجر
مدینہ تھے۔ ۳۰ھ میں ان کی وفات ہوئی جبکہ ان کی عمر ساٹھ سال کی تھی۔ گویا وہ ہجرت کے
تیس سال کے تھے۔ ۴۶ ابن سعد، سوم ص ۴۰۱ وہ مہاجر حبشہ اور بدری صحابی تھے
ھ میں اڑسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی۔ ہجرت کے وقت وہ لگ بھگ تینتیس ۳۳ سال کے تھے۔
، ابن سعد، سوم ص ۴۰۲-۴۰۱ مہاجر حبشہ، بدری صحابی اور شہید جنگ یمامہ (۱۲ھ) تھے۔ شہادت
وقت ۳۵ سال کے تھے۔ ۴۸ ابن اسحاق ص ۲۱۵-۲۱۴۔ نیز ملاحظہ کیجئے مضمون "کیا مہاجرین
ہاتھ مدینہ آئے تھے؟" ص ۲۱
، ابن اسحاق، ص ۱۱۶؛ ابن سعد، سوم ص ۴۰۲ وغیرہ؛ چہارم ص ۲۰۲-۲۰۱؛ زبیری، ص ۳۹۵؛
۱۶۵۵، ۱۵۳۴، ۸۱۴۵، ۱۳۸۷ اور نساء ۱۱۷۶۔ ابن سعد نے صرف حضرت عمر
یا ہے مگر ان کے تذکرہ میں ان کی ازواج و اولاد یا عمر کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ حضرت حاطب
اولادوں اور دو بیویوں کے علاوہ یہ ذکر کیا ہے کہ وہ ۷ھ میں ہجرت سے مدینہ واپسی پر
میں ان کی وفات ہوگئی تھی۔ ان کی عمر کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔ خطاب کے ایک فرزند محمد تھے اور
کی وفات حبشہ میں ہوگئی تھی۔ ان کی عمر کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔
، ابن اسحاق، ص ۱۴۷؛ ابن سعد، چہارم ص ۲۰۳؛ زبیری ص ۳۹۵-۳۹۴؛ اصابہ ۱۱۹۰؛ استیعاب
ص ۲۳۹؛ اصابہ ۳۲۲۲ وغیرہ۔ ابن سعد نے ان میں سے کسی کی عمر کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔
، ابن اسحاق، ص ۱۴۷؛ ابن سعد، چہارم ص ۲۰۳؛ زبیری، ص ۳۹۶ نے حضرت نبیہ کا ذکر نہیں
ہے۔ واقدی کی روایت ہے کہ حضرت نبیہ بن عثمان بن ربیعہ نے حبشہ ہجرت کی تھی جبکہ محمد ابن اسحاق کی

روایت کے مطابق ان کے والد نے ہجرتِ حبشہ کی سعادت پائی تھی۔ اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ باپ بیٹے دونوں ہی مسلمان ہو چکے تھے۔ ابن سعد نے ان کی عمر کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

۵۲ مثال کے طور پر حضرت معمر بن حارث کے خاندان کو لے لیجئے ابن سعد نے ان کے خاندان کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ان ازواج و اولاد تھی۔

۵۳ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "بنو ہاشم اور بنو امیہ کی رقابت کا تاریخی پس منظر" مذکورہ بالا۔ ۵۴ ابن اسحاق ص ۱۱۶، ص ۱۴۷ وغیرہ؛ ابن سعد، سوم ص ۲۲-۱۱۶؛ چہارم ص ۱۲۱؛ زبیری ص ۲۵۴؛ اصابہ ص ۸۰۰۳ اور ص ۸۲۳۳

۵۵ ابن سعد، سوم ص ۱۱۶، ص ۱۲۲ شہادت کے وقت ان کی عمر چالیس سال یا اس سے کچھ زیادہ تھی۔

۵۶ ابن اسحاق، ص ۱۴۷ ۵۷ ابن سعد، چہارم ص ۲۳-۱۲۱

۵۸ بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش پنجم ص ۴۳۷ اور دوازدہم ص ۱۸۱ ۵۹ ابن اسحاق ص ۱۱۶، ص ۱۴۷؛ ابن سعد، چہارم ص ۴-۲۰۳؛ ہشتم ص ۵۲؛ زبیری ص ۲-۴۲۱

۶۰ مثلاً ملاحظہ ہو حضرت سلیط اور حضرت سکران کے اہل خاندان۔ ابن سعد، چہارم ص ۴-۲۰۳

۶۱ ابن سعد، چہارم ص ۴-۲۰۳

۶۲ ابن سعد، چہارم ص ۱۲-۲۰۵؛ زبیری ص ۴۳۷؛ اصابہ ۵۷۵۹ اور ص ۵۹۳۰ بچپن میں وہ نابینا ہو گئے تھے۔ عہد نبوی میں وہ متعدد مرتبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر حاضری میں نائب رسول رہے۔ وہ آپ کے موذن و مکبر بھی تھے۔ جنگ قادسیہ میں شریک ہوئے اور خلافت فاروقی میں کسی وقت واصل بحق ہوئے۔

۶۳ ابن اسحاق، ص ۱۴۷ اور ص ۳۲۸؛ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص ۶-۴۰۳؛ زبیری، ص ۴۲۸-۴۱۹ اصابہ ۵۰۰۰ (کنیت) ص ۴۹۳۰؛ ص ۴۷۲۷، ص ۷۶۲۸۔ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق ص ۳۲۸ اور ابن سعد ہشتم ص ۲۷۲۔ ابن سعد نے حضرت ابو سبرہ کے تین فرزندوں محمد، عبداللہ اور سعد کا ذکر کیا ہے جو حضرت ام کلثوم بنت سہل کے بطن سے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مخرمہ کی دو بیویوں اور دو فرزندوں کا ذکر ملا ہے غزوہ بدر میں ان کی عمر تیس سال تھی۔ حضرت حاطب کے ایک فرزند عمرو تھے۔ حضرت عبداللہ بن سہیل بن عمرو کی عمر غزوہ بدر میں ستائیس سال تھی۔ ان کے ایک فرزند سہیل نامی تھے جن پر ان کی کنیت تھی۔ ۶۴ ابن اسحاق ص ۳۲۸

۶۵ ابن اسحاق ص ۹-۱۶۷؛ زبیری ص ۲۰-۴۱۹؛ اصابہ (کنیت) ص ۲۰۲؛ استیعاب چہارم ص ۵-۳۳

۶۶ ملاحظہ ہو زبیری صـ۲۱-۴۱۹ جنھوں نے اس خاندان میں حضرات عتبہ بن سہیل بن عمرو، ہند بنت سہیل، عمرو بن سہیل، حاطب بن عمرو اور سلیط بن سلیط کو قدیم مسلم بتایا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو اصابہ ۵۳۹۵؛ انساب ۵۹۲، ۱۵۳۶، ۳۲۱۲   ۶۷ ابن، سوم صـ۲۰۳-۲۰۶۔ نیز دوسرے حوالے حاشیہ ۵۶ میں

۶۸ زبیری، صـ۴۲۳؛ اصابہ ۴۷۰۲؛ استیعاب دوم صـ۷-۲۷۵۔ زبیری کے مطابق ان کے کم از کم چار بھائی اور تھے۔ ان کے نام تھے اویس اکبر، اویس اصغر، ایاس اور ابو ہند۔ ۶۹ ابن اسحاق صـ۱۱۶

۷۰ ابن سعد، سوم صـ۱۵-۴۰۹؛ نیز ملاحظہ ہو زبیری، صـ۴۲۵؛ اصابہ ۴۳۹۳۔ ابن اسحاق صـ۱۲۷ انساب الاشراف اول صـ۱۲۳ کے مطابق وہ مکی عہد میں پر جوش مبلغ تھے۔ اور انھوں نے بہت سے لوگوں کو اسلام کی طرف مائل کیا تھا۔ زبیری کا بیان ہے کہ بعد میں حضرت ابوعبیدہ اور ان کے بھائیوں کی نسل کچھ زیادہ نہیں چلی۔

۷۱ ابن اسحاق، صـ۱۱۶؛ ابن سعد، چہارم صـ۲۱۳ اور اصابہ ۳۵۱۳۔ ان کا اصل نام سہل بن وہب تھا مگر وہ اپنی ماں کی نسبت سے زیادہ معروف ہیں۔ زبیری صـ۴۴۶ کے مطابق وہ بدری صحابی تھے۔

۷۲ ابن اسحاق، صـ۱۴۷۔ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، چہارم صـ۲۱۳؛ زبیری، صـ۴۴۶؛ اصابہ ۵۸۳۲، ۵۱۶۲

۷۳ ابن اسحاق صـ۳۳؛ زبیری صـ۴۲۶؛ اصابہ ۳۵۵۲ اور ۴۰۸۵

۷۴ زبیری، صـ۴۴۶ ماہر نسب نے حضرت عمرو بن ابی سرح بن ربیعہ بن ہلال اور ان کے بھائی وہب کو بھی بدری صحابہ میں شمار کیا ہے نیز ملاحظہ ہو اصابہ ۵۸۳۳؛ ۹۱۶۲

۷۵ مثلاً ملاحظہ کیجئے زبیری، صـ۶-۴۴۵۔ اصابہ ۸۶۵۳ وغیرہ۔

۷۶ مکمل بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش رسول نمبر پنجم صـ۱۱-۴۰۴ دوازدہم صـ۱۸۳   ۷۷ واقدی صـ۶۰-۸۵۹؛ طبری، سوم صـ۵۹؛

۷۸ زبیری، صـ۸-۴۴۷؛ اسد الغابہ جلد چہارم صـ۷-۲۳۶؛ اصابہ ۷۳۸۸، ۴۱۶۴، ۱۵۹۵؛ استیعاب اول صـ۳۰-۳۲۸ وغیرہ۔

۷۹ یہ تاثر مستشرقین نے اپنے خاص مقاصد کی تکمیل کے لیے پیدا کیا ہے اور مسلم مورخین نے بلا سوچے سمجھے اسے قبول کرلیا ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو واٹ، محمد ایٹ مکہ صـ۳-۱۵۰ جہاں وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف قریش کا یا زیادہ سے زیادہ عربوں کا رسول ثابت کرنے کی بیکار کوشش کرتے ہیں۔

۸۰ ابن اسحاق صـ۱۸-۱۱۴؛ صـ۳-۱۹۴ وغیرہ۔ مختلف قبائل میں اسلام کی اشاعت پر بحث ملاحظہ ہو میری کتاب عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت باب دوم میں۔ مثال کے طور پر انصار مدینہ میں اسلام کی اشاعت اسی طرح ہوئی۔   ۸۱ ابن اسحاق صـ۱۸-۱۱۴؛ صـ۳-۱۹۴ وغیرہ

۸۲ عرب قبائل پر مکمل بحث کے لیے ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، باب دوم، نقوش رسول نمبر پنجم ودوازدہم۔ ۸۳ بخاری، صحیح، غزوہ فتح مکہ؛ ابوداؤد اور نسائی، سنن، کتاب الصلوٰۃ۔ قافلوں کے ذریعہ اسلام وتعلیم اسلام کی اشاعت کا ایک نمائندہ واقعہ حضرت عمرو بن سلمہ کا واقعہ ہے۔ جنھوں نے قافلوں والوں سے سن سن کر قرآن کریم کا بڑا حصہ یاد کر لیا تھا۔

۸۴ ان حضرات کے قبول اسلام کے لیے ان کے قبیلوں پر بحث ملاحظہ کیجیے جو آگے آرہی ہے۔

۸۵ ابن ہشام، سوم ص۲۰۳؛ ابن سعد، چہارم ص۲۱۹-۲۲۱؛ بخاری اور مسلم، الجامع الصحیح، اسلام ابی ذر؛ اصابہ ص۳۷۴، ص۲۸۹؛ جمہرہ انساب العرب، ص۱۷۵-۱۷۶

۸۶ ابن سعد، چہارم ص۲۲؛ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، سوم ص۲۱۳؛ اسد الغابہ چہارم ص۲۵ اور پنجم ص۱۹۷ وغیرہ ۸۷ ابن سعد، چہارم ص۲۲۴-۲۲۵ وغیرہ۔ بعد کے صفحات بھی ملاحظہ ہوں؛ اسد الغابہ پنجم ص۱۴۸-۱۴۹، ص۱۸۲، ص۲۰۸، ص۲۸۸ وغیرہ ۸۸ ابن سعد، چہارم ص۲۲۱

۸۹ ابن اسحاق ص۵۱۷-۵۱۸ ۹۰ ابن اسحاق ص۵۵۷؛ ابن سعد، چہارم ص۲۲۴-۲۲۵

۹۱ ابن سعد، چہارم ص۲۲۴-۲۲۵ ۹۲ بخاری، الجامع الصحیح، باب اسلم وغفار؛ ابن اسحاق ص۳۹۰ ابن سعد، چہارم ص۲۲۲ ۹۳ ابن سعد، چہارم ص۲۴۱-۲۴۳، ص۲۹۸-۳۲۵

۹۴ طبری، دوم ص۳۷۷؛ ابن سعد، دوم ص۱۲۰-۱۲۱، ص۱۵۰، ص۱۶۸، ص۱۷۳؛ اسد الغابہ، سوم ص۱۴۱-۱۴۲ چہارم ص۲۷۸ پنجم ص۱۲۹-۱۳۰؛ ص۱۵۰

۹۵ ابن اسحاق ص۵۵۷؛ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص۸۰۰-۸۰۱؛ اسد الغابہ اول ص۱۷۵-۱۷۶؛ چہارم ص۲۲۵

۹۶ ابن اسحاق ص۳۲۵؛ ص۴۳۴؛ ابن سعد، چہارم ص۲۹۴ نیز سوم ص۲۶۵؛ انساب الاشراف، اول ص۱۹۹، ص۲۱۱ وغیرہ۔ بخاری باب اسلم وغفار۔

۹۷ ابن اسحاق ص۵۵۷؛ واقدی، ص۸۰۰-۸۰۱؛ اسد الغابہ اول ص۱۷۵-۱۷۶ وغیرہ

۹۸ ابن اسعد، چہارم ص۲۴۱۔ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد اول ص۲۲۹

۹۹ مسلم، الجامع الصحیح، باب الاوقات التی نہی عن الصلاۃ فیہا؛ باب تخفیف الصلاۃ والخطبات۔ نیز ابن سعد، چہارم ص۲۲۱ ۱۰۰ ابن سعد، چہارم ص۳۴۲-۳۴۳

۱۰۱ ملاحظہ ہو حوالہ سابق۔ ۱۰۲ ابن اسحاق، ص۱۱۱-۱۱۶؛ واقدی ص۸۷۰ اور ص۹۲۳؛ ابن سعد، دوم ص۱۵۷-۱۵۸؛ انساب الاشراف، اول ص۱۱۹-۱۲۳۔ بخاری، صحیح، قصہ دوس؛ طبری، دوم ص۳۲۲-۳۲۹؛ اسد، سوم ص۵۴-۵۵ اور چہارم ص۱۱۵۔ نیز ملاحظہ فرمائیے صحیح مسلم، کتاب الایمان

ابن سعد اول ص۳۵۳ ۱۰۳؎ اس بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت مذکورہ بالا کے ابواب دوم اور ششم ۱۰۴؎ ابن سعد، چہارم ص۱۹-۲۱۴ کا بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایمان لانے کی دعوت عکاظ کے میلے میں دی تھی۔ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق، ص۱۱۶ اور جمہرہ، ص۲۵۲ ۱۰۵؎ ابن سعد، چہارم ص۲۸۱؛ جمہرہ ص۳۳۵۔ ان کے نام میں اختلاف ہے بعض حارث بن جمیل بتاتے ہیں بعض جاریہ بن حُمیل۔ ۱۰۶؎ ابن سعد، سوم ص۵۱-۱۵۰؛ جمہرہ ص۱۸۶؛ ابن اسحاق ص۴۲-۱۴۱۔ نیز جمہرہ ص۶-۱۸۵؛ اصابہ ۹۲ ۱۰۷؎ ابن سعد، چہارم ص۵۰-۲۴۹؛ واقدی، ص۸۷؛ جمہرہ ص۴۲۸؛ اصابہ ۲۳۹۰ ۱۰۸؎ ابن اسحاق ص۹۷-۱۹۶ ۱۰۹؎ ابن اسحاق ص۱۹۷

۱۱۰؎ ابن اسحاق، ص۸-۱۹۷؛ ابن سعد، اول ص۲۱۹؛ سوم ص۴۴۷، ص۵۴۶، ص۵۶۸، ص۵۷۳ ص۵۷۸ اور ص۶۲۱ وغیرہ طبری، دوم ص۵۴-۳۵۳؛ انساب الاشراف، اول ص۲۳۹

۱۱۱؎ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۶۳-۲۶۲ پر سید سلیمان ندوی کا حاشیہ ۱

۱۱۲؎ ابن اسحاق، سیرہ ص۱۹۸؛ ابن سعد، سوم ص۲۱-۲۲۰۔ نیز ملاحظہ ہو ڈبلو آرنلڈ The Preaching of Islam لندن ۱۹۳۵ء ص۲۴-۲۳؛ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۲۶۶

۱۱۳؎ ابن اسحاق ص۹-۱۹۸؛ انساب الاشراف، اول ص۲۳۹؛ طبری، دوم ص۳۵۶؛ ابن سعد، سوم ص۳-۶۰۲۔ نیز ملاحظہ ہو: ابن ہشام، سیرۃ النبی، دوم ص۴۱-۳۹ ۱۱۴؎ ابن سعد، سوم ص۸-۱۱۷

۱۱۵؎ ابن سعد، سوم ص۲۱-۲۲۰ ۱۱۶؎ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول ص۶۷-۲۶۶

۱۱۷؎ ابن اسحاق ص۱۲-۲۰۸ ص۲۳۰؛ انساب الاشراف، اول ص۴۲-۲۴۰؛ ابن سعد، اول ص۲۲-۲۲۱؛ سوم ص۲۷-۶۰۲ ۱۱۸؎ ابن اسحاق ص۲۳۰؛ طبری دوم ص۳۵۹؛ نیز ملاحظہ ہو ابن سعد، سوم ص۱۱۸، ص۲۱-۲۲۰ ۱۱۹؎ ابن اسحاق ص۵۴۵، ص۵۵۷ نیز ملاحظہ ہو منٹگمری واٹ محمد ایٹ مدینہ، آکسفورڈ ۱۹۵۶ء، ص۸۴؛ عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، مذکورہ بالا پنجم ص۳۴۴ دوازدہم ص۴۶-۱۸۴

اسلام کا نظامِ معیشت   مولانا صدرالدین اصلاحی   قیمت: ۲ روپئے

انگریزی ترجمہ The Islamic Economic Order مترجم: ڈاکٹر عبدالعزیز منظر
قیمت: ۵ روپئے

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ

فکرِ اقبال پر ابن عربی کے اثرات کا جائزہ

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی

علامہ اقبال کی تصوف سے دلچسپی اور اس سے تنفر میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ اپنے ابتدائی دور میں انھیں تصوف، صوفیا اور خاص طور پر شیخ ابن العربی کے فلسفۂ تصوف سے ایک طرح کی عقیدت رہی لیکن بعد میں تصوف کے خلاف شدید ردِ عمل ان کے اندر پیدا ہوا۔ یہ ردِ عمل ان کے اہم فکری کارناموں کی تخلیق میں نمایاں ہے لیکن زندگی کی آخری دہائی میں اُن کو صوفیا سے دوبارہ عقیدت ہوگئی۔ اس مقالہ میں ان اسباب کا مختصر تجزیہ پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے جو تصوف اور صوفیا کے سلسلے میں اقبال پر اثر انداز ہوئے۔

اقبال کی پیدائش ایسے خاندان میں ہوئی تھی جس کے افراد کئی نسلوں سے تصوف اور صوفیا، کی روایات سے جذباتی لگاؤ رکھتے تھے۔ اقبال کے ہاں ابتدا ہی سے متصوفانہ رجحانات تھے۔ اُن کے اپنے ضلع سیالکوٹ اور اس کے اطراف کے اضلاع میں چشتی اور قادری صوفیا، کو قرونِ وسطیٰ سے مقبولیت حاصل تھی۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز سے چشتی اور قادری صوفیا، شیخ محی الدین ابن عربی (جن کو عقیدتاً شیخ اکبر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے) کے پیرو تھے۔ خاندانی روایات اور گرد و پیش کے حالات کا اقبال پر فطری طور پر اثر ہوا۔ اُن کا شروع سے ابن العربی کے الٰہیاتی فلسفہ پر ایمان تھا۔ ۱۹۰۵ء تک جبکہ وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے ان کے مذہبی معتقدات جوں کے توں رہے۔ اپنی جوانی کے ابتدائی دور میں نہ تو انھوں نے صوفیا، کی کرامات سے متعلق روایات اور قصوں پر کبھی شک کیا اور نہ کبھی تصوف پر غیر اسلامی اثرات معلوم کرنے کی کوشش کی۔ اس سلسلے میں اُن کا رویہ صوفیاء کرام کے ایک روایتی پیرو ہی کا سا رہا۔ عوام کی طرح ان کا خیال بھی یہی رہا کہ

خواجہ معین الدین چشتیؒ پہلے مسلمان تھے جو کہ شمالی ہند میں وارد ہوئے اور پھر انھوں نے ہندوؤں میں پیغامِ حق سنایا۔ حالانکہ حقیقت مختلف ہے۔ خواجہ صاحب وسط ایشیا سے بہت سے مسلم مہاجرین کے ساتھ اس وقت ہندوستان آئے جبکہ ان کے وطن کو چنگیز خاں نے فتح کر کے مسلمانوں کے شہروں کو تباہ کر دیا تھا۔ اس وقت دہلی سلطنت کا فرمانروا سلطان شمس الدین التتمش (متوفی ۱۲۳۶ء) تھا۔ کچھ عرصہ دہلی میں قیام کے بعد خواجہ صاحب اجمیر میں مستقل طور پر سکونت پذیر ہو گئے۔ وہیں آپ کی درگاہ مرجع خاص و عام ہے[1]

اقبال عام مسلمانوں کی طرح صوفیاء کے مزارات کی زیارت اور فاتحہ کے لیے جایا کرتے تھے۔ اور اس کو بابرکت فعل تصور کرتے تھے۔ جب وہ ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان کے سفر کے لیے روانہ ہوئے تو راستہ میں دہلی اترے تاکہ وہاں شیخ نظام الدین اولیاؒ کی درگاہ کی زیارت کر سکیں۔ عام مسلمانوں کی طرح اُن کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ جب شیخ اپنی حیات میں لوگوں کو روحانی اور دنیاوی فیض پہنچا سکتے تھے تو وصال کے بعد ان کا فیض اور زیادہ ہو سکتا ہے کیونکہ موت نے ان کو جسمانی بندشوں سے آزاد کر دیا ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ اس زمانہ میں وہ اسلامی علوم اور جدید اور قدیم یورپ کے فلسفہ کا عمیق مطالعہ کر چکے تھے۔ عربی اور فارسی کی استعداد بھی اچھی ہو گئی تھی۔

انگلستان کے سفر سے کئی سال قبل ۱۹۰۰ء میں جبکہ اُن کی عمر ۲۲ یا ۲۳ سال تھی انھوں نے شیخ عبدالکریم جیلی (متوفی ۱۴۲۸ء) کی مشہور تصنیف "الانسان الکامل" کی دونوں جلدوں پر انگریزی زبان میں سیر حاصل تبصرہ کیا تھا۔ اس مقالہ سے اقبال کی شیخ محی الدین ابن العربی کے وجودی فلسفۂ تصوف (ONTOLOGICAL MONISON) سے دلچسپی کے علاوہ ان کی عربی دانی

---

[1] جہاں تک معتبر تاریخی ماخذ کا معاملہ ہے ان میں سب سے اہم ماخذ خواجہ اجمیری کے خلیفہ شیخ حمید الدین ناگوری کی ملفوظات سرور الصدور ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ خواجہ اجمیری سلطان التتمش کے عہد میں ہندوستان آئے۔ تاریخ محمدی کے مولف محمد بہامد خاں بھی یہی زمانہ بتاتے ہیں اگرچہ تاریخ محمدی پندرھویں صدی عیسوی میں مرتب ہوئی تھی لیکن اس کی شہادت بہت معتبر ہے کیونکہ مولف نے مقبول عام افسانوں کو کتاب میں شامل نہیں کیا ہے۔ بت کو لیتوں میں جا کر خوب زور سے چلا

کی بھی نشاندہی ہوتی ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے ابن العربی کے پیرو کی حیثیت سے "الانسان الکامل" نظریہ وحدت الوجود کو قرآن اور حدیث کے عین مطابق ثابت کرنے کے لیے اپنی کتاب "الانسان الکامل" لکھی تھی۔ انھوں نے ہر مسئلہ کی توجیہہ اور تشریح اسی مقصد کے تحت کی ہے تاکہ مخالف علماء اور صوفیا کی نکتہ چینی اور مخالفت کی شدت میں کمی واقع ہو سکے۔ علماء عام طور پر ابن العربی کے نظریات کو غیر اسلامی اور قرآن کے خلاف قرار دیتے تھے۔ اقبال فلسفیانہ باریکی کے ساتھ ان کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے پُرزور الفاظ میں کہتے ہیں کہ ابن العربی اور جیلی کا فلسفۂ وحدت الوجود ہندوؤں کے تصور مایا (یعنی دنیا محض فریب نظر ہے) سے بالکل مختلف ہے۔ وہ جیلی کے افکار کا مقابلہ نئے زمانہ کے جرمن فلسفوں سے کرتے ہوئے الانسان الکامل کو فلسفیانہ لٹریچر میں خاص تاریخی اہمیت کی کتاب قرار دیتے ہیں۔[۱]

انگلستان کے زمانہ قیام میں بھی اقبال وجودی فلسفہ کے کافی عرصہ تک قائل رہے۔ ڈاکٹر میگ ٹیگرٹ کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں وہ اپنے دوستوں اور اساتذہ سے اس فلسفہ پر بحث و مباحثہ بھی کرتے تھے۔ ۱۹۲۰ء میں میک ٹیگرٹ نے جب اقبال کی نظم "اسرار خودی" کا انگریزی ترجمہ جس کو رینلڈ۔ اے نکلسن نے شائع کیا تھا، پڑھا تو اقبال کے افکار میں نمایاں تبدیلی پا کر انھیں تعجب ہوا۔ اس کا اظہار وہ اپنے خط میں اس طرح کرتے ہیں۔ "میں آپ کو یہ بتانے کے لیے خط لکھ رہا ہوں کہ میں آج کل آپ کی تصنیف "اسرار خودی" کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ کر رہا ہوں۔ کیا آپ نے اپنے (پرانے) نظریہ کو بالکل ترک کر دیا ہے؟ یقیناً ماضی میں جب ہم فلسفہ پر گفتگو کرتے تھے تو آپ ایک صوفی (MYSTIC) تھے اور وجودی فلسفہ (PANTHEISM) پر یقین رکھتے تھے۔ جہاں تک میرا اپنا معاملہ ہے میں اپنے نظریہ پر قایم ہوں کہ خودی (SELF) ہی اصل حقیقت ہے اور جہاں تک خودی کی حقیقت کا سوال ہے اس سے متعلق بھی میری رائے وہی ہے کہ اس کو ابدیت میں ظہور پزیر تصور کیا جاسکتا ہے نہ کہ زماں میں یا عشق میں عمل کی بجائے"۔[۲]

---

[۱] ملاحظہ کیجیے مقالہ جیلی اور اُن کا نظریہ وحدت الوجود، اردو ترجمہ از عبدالرحیم، مجلہ نقد و نظر، جلد ۵ ۱، علی گڑھ ۱۹۸۳ء ص ۹ تا ۳۰

[۲] یہ مقالہ کتابی شکل میں لندن سے لوزیک کمپنی نے ۱۹۰۸ء میں چھاپا تھا۔

یورپ کے طرزِ زندگی اور تمدن سے براہِ راست آگاہی، عالم اسلام کی زبوں حالی اور مسلم مفکرین اور مصلحین یعنی سید جمال الدین افغانی، محمد عبدہٗ مصری اور وہابی تعلیمات کے اثرات کی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی زوال اور اخلاقی انحطاط کے اسباب پر غور و خوض کرنا شروع کیا۔ تاریخ کے مطالعہ کی بنا پر اُن کو علم تھا کہ ماضی میں مسلم قوم علم و ہنر اور تہذیب و تمدن کے میدانوں میں دوسری اقوام کی رہنما تھی۔ اب وہ محسوس کرنے لگے کہ صرف تصوف اور صوفیاء کی مقبولیت نے مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے کیونکہ صوفیاء دوسری دنیا یعنی عاقبت کے ایک خاص تصور کے تحت ترک دنیا کی باتیں کرتے تھے اور موجودہ دنیا سے نفرت کا سبق دیتے تھے۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور مسلمانوں کے سیاسی، علمی، اور معاشی زوال کا سب سے بڑا سبب تھا۔ جس قدر انھوں نے اس مسئلہ پر غور و خوض کیا وہ اتنا ہی زیادہ تصوف سے متنفر ہوتے چلے گئے۔ انگریزی میں اپنے تحقیقی مقالہ DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSA میں جس پر ان کو جرمنی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی تھی تصوف کو ایک زوال آمادہ نظریہ فکر بتاتے ہیں۔ اور ثابت کرتے ہیں کہ اس کا اصل دینِ اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔[1]

۱۹۰۸ء کے بعد تصوف سے اقبال کی نفرت میں اضافہ ہوتا رہا۔ اپنی اس سخت نفرت کا اظہار انھوں نے مختلف تحریروں میں کرنا شروع کر دیا۔ ذیل میں اُن کے ایک انگریزی اقتباس کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ آج کا مسلمان بے فائدہ عجم اور یونان کے فکری امتزاج سے پیدا شدہ تصوف کی دھندلی وادیوں میں گمراہی کو اپنائے ہوئے ہے۔ یہ تصوف ہمیں اس حقیقت ہی سے آنکھیں بند کر لینے کی تلقین کرتا ہے جو کہ ہمارے ارد گرد ہے۔ اور اس چیز کو توجہ کا مرکز بنانے کی ترغیب دیتا ہے جس کو اپنی اصطلاح میں روشنی کہتا ہے اور بتاتا ہے کہ حقیقت نیلے، سرخ اور زرد رنگوں میں جلوہ گر ہے۔ یہ سب تھکاوٹ سے بوجھل ذہن کی پیداوار ہے۔ یہ خود کو اندرونی طور پر پیچیدہ بنانے اور دین سے بے راہ روی کا نتیجہ ہے۔ حقیقت کو وہاں تلاش کیا جا رہا ہے جہاں پر اس کا بالکل وجود نہیں ہے

---

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: S.A. VAHID, INTRODUCTION TO IQBAL KARACHI. P.9.

وہ علامت ہے جس سے دنیائے اسلام کے انحطاط کی نشاندہی ہوتی ہے۔ قدیم اقوام کی تاریخ شاہد ہے کہ زوال آمادہ لوگوں نے ہمیشہ اندرونی گمشدگی اور دین سے بے راہ روی میں پناہیں تلاش کی ہیں۔ لہٰذا وہ قوت عمل ختم ہوجاتی ہے جس سے زندگی کے مسائل کا مقابلہ کیا جاتا ہے اس انحطاط کے مبلغین ایک مفروضہ لاابدیت کی تلاش میں معروف ہوجاتے ہیں اور پھر آہستہ آہستہ روحانی زوال اور جسمانی کمزوری کا باعث ہوتے ہیں۔ ان کا پیش کردہ نصب العین بظاہر دلکش ہوتا ہے لیکن حقیقتاً یہ تندرست اور توانا معاشرہ کی موت کا سبب بنتا ہے۔ اسلامی معاشرہ جوکہ اپنی خوبیوں سے وجود میں آیا تھا اس کو ان رجعت پسندوں (یعنی صوفیاء) نے ناقابلِ تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ بحیثیت معاشرہ کے ہمارا وجود اُس قانونی نظام کے تحت ہوا تھا اور جس کی روح اُلوہی ہے اور جس کی رو سے لسانی اور نسلی امتیازات کی نفی ہوتی ہے۔ لیکن ماضی میں صوفیا نے بظاہر تو اس قانون کا اتباع کیا لیکن پوشیدہ طور پر لوگوں کو بتایا کہ یہ بالکل ظاہری ہے اور اس کی نوعیت چھلکے کی سی ہے اور حقیقت مطلق قانون شریعت کی پابندی کرنے سے نہیں بلکہ دوسرے ہی ذرائع سے حاصل ہوگی۔[۱]

علاوہ ازیں اقبال نے ۱۹۱۵ء میں اسرارِ خودی کے مقدمہ میں بھی تصوف اور صوفیاء پر سخت نکتہ چینی کی تھی۔ اس میں شیخ محی الدین ابن العربی اور منصور حلاج کے مذہبی افکار پر سخت تنقید تھی۔ انھوں نے اس مقدمہ میں بھی تصوف کو ایک بدعت ثابت کیا ہے جس کا اسلام سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہندو فلسفہ اور وجودی تصوف کے اثر سے انسان کی قوت عمل ختم ہوجاتی ہے۔ خاص طور پر وہ عملی صلاحیت جس کا مدار علمی مشاہدہ پر ہے اور جس کی مدد سے ماحول کا تجزیہ ممکن ہوتا ہے۔ موجودہ دور میں یہی صلاحیت اہلِ یورپ اور خصوصاً انگریز قوم کا طرۂ امتیاز ہے۔

اسرارِ خودی کی اشاعت سے اقبال کا مقصد مسلمانوں میں ذوقِ عمل پیدا کرنا تھا لیکن توقع کے برخلاف تصوف اور صوفیاء پر نکتہ چینی کی وجہ سے تعلیم یافتہ مسلمان ان کے خلاف ہوگئے کیونکہ ان کی اکثریت صوفیا سے عقیدت رکھتی تھی۔ ان میں سے بعض اقبال کے عزیز

---

[۱] ملاحظہ ہو اقبال کے انگریزی مضامین کا مجموعہ "Thoughts and Reflection of Iqbal, ed. S.A. Vahid Karachi PP. 80-81

دوست بھی تھے۔ اس مخالفت کا اقبال نے کافی اثر قبول کیا اس لیے کہ ان کو ملتِ اسلامیہ سے بے پناہ خلوص تھا اور اس کی سیاسی بیداری اور اخلاقی درستگی کی خاطر وہ بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لیے آمادہ تھے۔ چنانچہ عام مسلمانوں کی اس ناراضگی کو ختم کرنے کے لیے مستقبل میں تصوف اور صوفیا پر تنقید کرنے میں وہ ضرورت سے زیادہ محتاط ہو گئے۔ اور اس احتیاط کا مقصد یہی تھا کہ اُن کے پیغام کی اپیل کم نہ ہو۔ ذیل کے خط سے جو انھوں نے اکبر الٰہ آبادی کو ان کی اپنے بارے میں غلط فہمی دور کرنے کے لیے لکھا تھا، معلوم ہوتا ہے مسلم خواص میں اُن کے خلاف کس قدر ردعمل ہوا تھا اور ان پر اُس کا کیا اثر ہوا تھا۔ اقبال لکھتے ہیں: "کل اور آج دو اور خط آپ کے موصول ہوئے۔ میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ اُن کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرارِ خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی۔ جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا۔ لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا۔ نہ اُن کی شخصیت سے، نہ اُن کے اشعار مے سے مراد وہ مے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اُس سے وہ حالت سُکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

"میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے مجھ سے پہلے حضرت علاء الدولہ سمنانی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید[1] نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے اُن کے عقاید اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔

عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حُسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے۔ اس قوت

---

[1] یہاں اقبال نے تاریخی تسلسل کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔ جنید بغدادی دسویں صدی عیسوی کے بزرگ تھے جبکہ ابن العربی کا تعلق بارہویں صدی کے آخیر اور تیرہویں صدی کے نصف اول سے ہے لہٰذا جنید بغدادی کی تحریر میں ابن العربی کے ذکر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ منصور حلاج =

کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔[۴]

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اقبال نے اپنی تنقید میں عجمی تصوف اور ابن العربی کے وجودی فلسفہ کو خلط ملط کر دیا ہے۔ درحقیقت ابن العربی تصوف کی اس روایت کی نمائندگی کرتے تھے جس کا عجمی تصوف سے دور کا بھی تعلق نہیں تھا۔ ابن العربی مغرب سے تعلق رکھتے تھے اور اسلامی مغرب میں اسپین اور شمالی افریقہ کے اسلامی ممالک شامل تھے۔ ان ممالک میں جو تصوف کا فلسفہ پیدا ہوا وہ عجمی اثرات سے قطعی پاک تھا۔ مغرب کے صوفیا اکثر قرآن و سنت کے پابند تھے۔ وہ یا تو مالکی فقہ کے پیرو تھے یا ظاہری فقہ کو مانتے تھے۔ برعکس ان کے عجم کے یعنی وسط ایشیا اور ایران کے صوفیا پر غیر اسلامی اثرات شروع ہی سے کارفرما نظر آتے ہیں۔ ایران کے قدیم مذاہب کے علاوہ ہندو اور بدھ مذاہب کے فلسفہ اور روایات نے بھی ان کو متاثر کیا۔ مثال کے طور پر صلوٰۃ معکوس جو کہ غیر مسنون عبادت ہے اور جس کو ادا کرنے کے لیے لوگ صوفی کے پیر رسی سے باندھ کر اس کو ایک کنویں میں الٹا لٹکا دیتے تھے اور رسی کو پیڑ یا کسی دوسری چیز سے باندھ دیتے تھے۔ لٹکے ہوئے صوفی تمام رات حبس دم اور ذکر میں مبتلا رہتے تھے۔ یہ رسم ہندو یوگا سادھن کی دین ہے اور وسط ایشیا اور ایران کے ممالک میں بدھ مذہب کے اثرات سے پہنچی تھی۔ مغرب کے کسی صوفی نے غالباً اس کے بارے میں کبھی سنا بھی نہیں تھا۔[۵] ابن العربی اپنی ذاتی زندگی میں فقہ ظاہری کی سختی سے

= جنید کے ہمعصر تھے اور انھوں نے حلاج کے نظریہ کو ناپسند کیا ہے۔ ابن العربی کے نظریہ وحدت الوجود پر شیخ علاء الدولہ سمنانی نے سخت تنقید کی ہے۔ سمنانی نظریہ وحدت الشہود کے پہلے مبلغ ہیں۔ ان کی وفات ۷۳۶ھ/۱۳۳۶ء میں ہوئی۔

۴؎ اقبال کا خط بتاریخ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء بحوالہ یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، مرتبہ اعتقاد حسین صدیقی، نئی دہلی، ۱۹۸۱ء ص ۳۱ تا ۳۲

۵؎ شیخ نظام الدینؒ نے شیخ ابوسعید ابوالخیر سے متعلق روایت بیان کی کہ وہ صلوٰۃ معکوس کو نماز مصطفیٰ بتاتے تھے اور کہتے تھے کہ رسول اللہ نے اس کو ادا کیا تھا اور خود ان کو یعنی ابوسعید ابوالخیر کو اس سے بے پناہ فیض حاصل ہوا تھا۔ مگر شیخ نظام الدین اولیاء نے اس کو کبھی ادا نہیں کیا اور نہ کسی مرید کو اس کی تلقین فرمائی۔ حدیث بھی ضعیف ہے۔ ملاحظہ کیجئے حسن سجزی۔ فوائد الفواد مطبع دہلی ۱۲۷۲ھ ص ۹۸ تا ۱۰۴

پابندی کرتے تھے۔ مزید براں ابن العربی کے نظریۂ تصوف اور عجمی تصوف میں دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ عجم کے صوفی سلسلوں میں صرف ایک نقشبندی سلسلے کے صوفیا کو چھوڑ کر باقی تمام سلسلوں کے صوفیا تقویٰ، پرہیزگاری، تزکیہ نفس، فقر اور عشق الٰہی کے لیے حضرت علیؓ کو نمونہ مانتے ہیں اور اُن کو مہر ولایت تصور کرتے ہیں البتہ نقشبندی صوفیا اپنے سلسلے کی تاریخ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے شروع کرتے ہیں اور ان ہی کو رسول اللہ کے بعد امام طریقت سمجھتے ہیں۔ برعکس ان عجمی سلسلوں کے ابن العربی کے ہاں ولایت کی مہر حضرت عیسیٰؑ ہیں۔ یہ تصور بعض لوگوں کے نزدیک قرآن شریف کے عین مطابق ہے کیوں کہ قرآن حضرت عیسیٰؑ کو پیکر روحانیت کے طور پر پیش کرتا ہے[1]

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شیخ ابن العربی شمالی افریقہ سے حجاز اس وقت پہنچے جبکہ اُن کے عقائد پختہ تر ہو گئے تھے اور اُن کا نظریہ تصوف پائے تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ وہ اپنے نظریہ پر متعدد رسالے لکھ چکے تھے۔ اور اُن کی اشاعت پر وہ علماء کی مخالفت کا نشانہ بھی بنے ہوئے تھے۔ چونکہ ان کے نظریہ کو علماء نے گمراہ کُن قرار دیا تھا لہٰذا وہ کسی شہر میں بھی زیادہ عرصہ تک نہ رہ سکے۔ جب مکہ پہنچے تو وہ اپنے نظریہ کو مربوط طریقہ پر اپنی کتاب "فتوحات مکیہ" میں پیش کیا اس کتاب میں بہت ہی مشکل اور مابعد الطبیعاتی علامتوں کی بھرمار ہے۔ فتوحات مکیہ ہی کے فلسفہ کو انھوں نے اپنی ایک اور کتاب 'فصوص الحکم' میں نسبتاً آسان انداز میں پیش کیا ہے۔ اگرچہ اپنے نظریہ کی تائید میں ابن العربی نے اکثر قرآنی آیات اور احادیث کا سہارا لیا ہے لیکن اُن کی توجیہہ مروجہ اسلامی تصورات سے ٹکراتی ہے اور اسی وجہ سے علماء نے ان کی تعلیمات کی مخالفت کی اور ان کے خلاف فتوے دیے۔ خود صوفیاء کے حلقوں میں ان کی شخصیت متنازع فیہ رہی۔

یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے ہاں تصوف سے بیزاری آخری زمانہ تک نہیں رہی۔ مسلمانوں کے ردعمل سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت کے لیے نقشبندیوں کی تعلیمات کا سہارا لیا انھوں نے نقشبندی لٹریچر کا مطالعہ

---

[1] تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ ہنری کوربن کی تحقیق
Creative Imagination In the Sufism of Ibn-i-Arabi, Eng tr. Ralph manheim, Princeton Univ. Press. 1969 PP 406

بھی کیا۔ اس لٹریچر میں شیخ علاء الدولہ سمنانی کے رسائل کے علاوہ مجدد الف ثانی (شیخ احمد سرہندی) کے مکتوبات نے اُن کو کافی متاثر کیا اور یقیناً مجدد صاحب ہی کے اثر میں ان کو ابن العربی کے فلسفہ کا براہِ راست مطالعہ کرنے کا شوق ہوا۔ مسئلہ توحید پر اختلاف کے باوجود مجدد صاحب ابن العربی کی بزرگی اور اُن کی روحانی بصیرت کے منکر نہیں تھے وہ بہت سے مسائل پر ابن العربی کی تحقیقات اور دینی خدمات کے معترف تھے۔ مثلاً ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں :

"اے اللہ! میں مجبوراً ایسے شخص سے نبرد آزما ہوں جو کہ شیخ (ابن العربی) ہیں۔ جن سے کبھی اتفاق کرتا ہوں اور کبھی اختلاف۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے سخن معرفت و عرفان کی بنیاد رکھی اور اس کی تشریح کی۔ یہ وہی ہستی ہیں جنھوں نے تمام کائنات کو اللہ سے وابستہ کیا اور بتایا کہ دنیا خیالی ہے۔ انھوں نے سلوک کی منازل کی نشاندہی فرمائی اور اُن کے مابین امتیازات کے فرق کو بیان کیا۔ پوری کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے تعبیر کیا کہ سب وہی ہے (ہمہ اوست) باوجود ان سب باتوں کے مقام کبریائی اور اُس کے ورا الورا ہونے پر بھی زور دیا اور کہا کہ ماورائیت اور نہایت پاک ہونے کے سبب اللہ تعالیٰ کا دیدار کسی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ ان کے پیشرو صوفیا نے اگر کبھی ان مسائل پر گفتگو کی بھی تو محض مختصراً اشاروں میں۔ انھوں نے مسائل کی تشریح سے گریز کیا تھا۔ جو اُن کے (ابن العربی) کے بعد آئے انھوں نے ان کے نقش قدم پر چلنے میں سعادت سمجھی اور ان کی اصطلاحات کو قبول کیا۔ ہم جو کہ بہت بعد میں پیدا ہوئے ہم نے بھی ان بزرگوں کی برکات سے بہت فیض حاصل کیا۔ اللہ تعالیٰ اُن کی ان خدمات کے لیے اُن کو گراں قدر انعام سے نوازیں۔" [1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجدد صاحب کے مکتوبات میں ابن العربی کی تعریف دیکھ کر اقبال کو ابن العربی کی تصانیف کا باقاعدہ مطالعہ کرنے کا شوق پیدا ہوا۔ اپنے اس مطالعہ کی بنا پر اُن کے خیالات میں دوبارہ تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ ابن العربی کی شخصیت اور ان کے فلسفہ سے متاثر ہونے لگے۔ انگریزی خطبات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ابن العربی کے متصوفانہ فکر میں تخلیقی تخیل سے کافی متاثر ہوئے۔ ان خطبات یعنی "اسلام میں مذہبی فکر کی

---

[1] بحوالہ فرائڈمین، شیخ احمد سرہندی (انگریزی) لندن، ۱۹۷۱ء صفحہ ۶۴ تا ۶۵

تشکیل نو[1] میں دو مقامات پر ابن العربی کا حوالہ ملتا ہے۔ پہلی بار وہاں جہاں اقبال اپنے تصور زماں و مکان پر بحث کرتے ہیں کہ بہت سے عظیم مسلم صوفیا دہر میں الوہی جزیات کے قائل تھے۔ محی الدین ابن العربی کے مطابق دہر اللہ تعالیٰ کے خوشنما ناموں میں سے ایک نام ہے[2] دوسری جگہ روحانی تجربہ کی نوعیت پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال ابن العربی کو ان الفاظ میں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں: عظیم مسلم صوفی مفکر محی الدین ابن العربی اندلسی نے بہت گہرے مشاہدے کی بنا پر اللہ تعالیٰ کو فکر کرنے والا (PERCEPT) بتایا ہے اور دنیا کو اس کا تصور[3]

تاہم یہ کہنا غیر مناسب نہیں ہوگا کہ آخیر میں بے پناہ عقیدت کے باوجود اقبال ابن العربی کے فلسفہ کو من وعن نہیں مان سکے۔ اُن کو توحید، نبوت اور ولایت کے مسائل پر ابن العربی کے بجائے شیخ احمد سرہندی سے اتفاق تھا۔ انگریزی خطبات میں مذہبی شعور وجدان، روحانی تجربہ اور خودی پر بحث کرتے ہوئے وہ مجدد الف ثانی کے مکتوب سے ایک طویل اقتباس کا انگریزی ترجمہ پیش کرتے ہیں جس سے صاف ظاہر ہوجاتا ہے کہ وہ مجدّد الف ثانی سے متفق ہیں اور نظریہ وحدت الوجود کو صوفی کا وہ تجربہ تصور کرتے ہیں جو ابتدائی منازل پر ہوتا ہے اور بعد میں اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کا علم ہوتا ہے[4]

جہاں تک مسئلہ نبوت اور ولایت کا تعلق ہے شیخ ابن العربی نے قرآن شریف میں حضرت موسیٰؑ اور مرد ولی (جس کو مفسرین قرآن نے خضرؑ کے نام سے موسوم کیا ہے) کے قصہ کی بنا پر یہ تصور پیش کیا کہ ولی کو نبی پر فوقیت حاصل تھی اور اسی لیے ولایت نبوت سے برتر ہے۔ کیونکہ صاحب ولایت کو مستقبل میں پیش آنے والی باتوں کا علم رہتا ہے جبکہ نبی کو ان کا علم نہیں ہوتا۔ جب اس تصور کی علماء نے سخت مخالفت کی تو ابن العربی کے حامیوں نے اپنے رہنما کی حمایت میں کہا کہ نبی کی شخصیت کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک پہلو وہ ہے کہ جس سے مراد ولایت ہے اور وہ اس پہلو کے تحت اللہ سے نزدیک ہوتے تھے اور یہ وقت اس کے عروج کا ہوتا ہے دوسرا پہلو وہ ہے جب نبی اہل دنیا

---

[1] ملاحظہ کیجئے The Reconstruction of Religious Thought in Islam

[2] ایضاً ص۷۶ [3] ایضاً ص۱۸۳ [4] ایضاً ص۱۹۳ تا ۱۹۴

کے ساتھ مسلوک ہوکر اُن میں پائے جاتے تھے۔ یہ وقت نبی کے عروج سے تنزل کا تھا۔ اس توجیہہ سے بھی بلا واسطہ ولایت کی نبوت پر فوقیت ثابت کرنی تھی اور اس کا نتیجہ یہی ہوا کہ مسلمانوں میں اکثر تصوف سے متاثر لوگ پیر اور قبر پرستی میں مبتلا ہو گئے۔ ہندوستان میں سب سے پہلے چودھویں صدی متشرع بزرگ اور صوفی شیخ شرف الدین یحییٰ منیری (متوفی ۷۸۲ھ) نے اس کی شدت سے تردید کی۔ انھوں نے لکھا کہ نبی کی ایک سانس ولی کی تمام عمر کی عبادت اور ریاضت پر بھاری ہے[1] سولھویں صدی عیسوی میں بھی ہندوستان میں ولی کی نبی پر فوقیت کے تصور کو صوفیا نے دوبارہ زندہ کر دیا تھا۔ لہٰذا اس کے ردِ عمل میں مجدد الف ثانی نے اپنی تصانیف کے ذریعہ تردید کی۔ انھوں نے پر زور الفاظ میں کہا کہ ولی کو جو بھی علم معرفت حاصل ہوتا ہے وہ نبی ہی کے توسط سے ہوتا ہے[2]

نبوت کی فضیلت ثابت کرتے ہوئے، اقبال غالباً احتراماً شیخ ابن العربی کا حوالہ دیے بغیر اُن کے ایک ہندوستانی پیرو، شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں " شیخ عبدالقدوس گنگوہی نے کہا کہ محمد عربیؐ (معراج کے موقعہ پر) منتہا کی آخری بلندی پر پہنچ گئے، اللہ کی قسم اگر میں وہاں پہنچتا تو واپس نہیں آتا"۔ صوفی کا یہ تجربہ ہی اُس کے لیے سب کچھ ہے۔ برخلاف اس کے نبی کے ہاں یہ شروعات ہے اس اندرونی بیداری کی جس سے وہ نفسیاتی قوتیں بیدار ہوتی ہیں جس سے انسانی کائنات کی نئی تشکیل عمل میں آتی ہے[3]

آخری زمانہ میں شیخ ابن العربی کے علاوہ منصور حلاج کے متعلق بھی اقبال کی رائے میں نمایاں تبدیلی واقع ہوئی۔ اسرارِ خودی لکھنے کے زمانے میں وہ منصور حلاج پر لعن طعن ہی نہیں کرتے تھے بلکہ اُن کو اُن کے نظریہ حلول کی بنا پر دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے تھے۔ یہاں بھی یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس تبدیلی کا محرک بھی شروع میں مجدد صاحب کے مکتوبات ہوئے ہوں گے۔ شیخ مجدد صاحبؒ حلاج کے اعلان "انا الحق" کو کفر کے مترادف نہیں

---

[1] شیخ شرف الدین یحییٰ منیری، مکتوبات صدی، مکتوب ۲۰

[2] فوائد میں۔ شیخ احمد سرہندی۔ ص ۳۸

[3] The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P.114

سمجھتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ سُکر کی حالت میں ایک مقام پر سالک کو ایسا محسوس ہوتا ہے اور جس کیفیت میں سالک کی زبان سے ایسے کلمات برآمد ہوتے ہیں وہ کیفیت دیر پا نہیں ہوتی۔ جلد ہی صحو کی حالت پیدا ہونے پر سالک پر ایک حقیقت منکشف ہو جاتی ہے[۱] جب فرانسیسی عالم، ایم میسینون کا حلاج اور اُن کے تصوف پر تحقیقی کام شائع ہوا تو اقبال کے مطالعہ میں بھی آیا۔ اب وہ حلاج کی عظمت کے بھی قایل ہو گئے اور اُن کے روحانی وجدان مشاہدے اور ذاتی تجربہ کو راہ معرفت میں انسانی تاریخ کا ایک عظیم کارنامہ تصور کرنے لگے۔ خطبات میں غیر اسلامی فلسفہ کے اسلامی علم الکلام پر جو اثرات مرتب ہوئے ان پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف علمی تصوف ہی نے اندرونی وجدان روحانی تجربہ اور الوہی ادراک کی کوشش کی ہے اور یہ قرآن کے مطابق عرفان حاصل کرنے کے تین طریقوں میں سے ایک ہے۔ باقی دو طریقے علم تاریخ اور فطرت کا مطالعہ ہیں۔ اسلام کی مذہبی تاریخ میں اس روحانی تجربہ اور وجدان کی نشوونما منصور حلاج کے اعلان میں کہ "میں تخلیقی حقیقت ہوں" اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ گئی۔ حلاج کے معاصرین اور بعد کے لوگوں نے اس کلمہ کے ظاہری معنوں کو سمجھا لیکن فرانسیسی عالم ایم میسینون نے حلاج کے علمی کارناموں کو اکٹھا کر کے شائع کیا ہے اُن سے بغیر شک و شبہ کے ثابت ہوتا ہے کہ شہید صوفی نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور ماورائیت سے انکار نہیں کیا تھا۔ صحیح توجیہہ اُن کے اعلان کی یہ نہیں ہے کہ قطرہ سمندر میں مل کر سمندر ہو گیا بلکہ وہ وجدانی ادراک، شعور اور تجربہ ہے جو کہ اندرونی طور پر ہوتا ہے اور اقرار ہے اس حقیقت مطلق کا اور انسانی خودی کے دائمی ہونے کا جو کہ عظیم شخصیت سے وابستہ ہے[۲]

زندگی کے آخری دس سالوں میں اقبال دین اور دینی استغراق سے زیادہ سروکار رکھنے لگے۔ اور اسی زمانہ میں ان کے یہاں صوفیانہ رجحانات دوبارہ پیدا ہو گئے تاہم وہ فکر میں ندرت اور گرمیٔ عمل کے قایل رہے۔ ان کے گرمیٔ عمل کے پیغام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ وہ مذہب میں رجعت پسندی فرد کے ہاں انا کی تخلیقی قوت کو تباہ کرتی ہے

---

۱ The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 96
۲ ایضاً ص ۱۸۳

اور اس کی آزادی کی اُس راہ کو مسدود کرتی ہے جس پر جدوجہد کے ذریعہ اس کو تیار روحانی تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اقبال آخر تک نئے افلاطونی فلسفہ کے خلاف رہے کیونکہ اس فلسفیانہ تصوف میں بھی ایک "بے نام حقیقت کی تلاش ہے۔ جو، خواہ عیسائی ہوں یا مسلمان، کسی جدید ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتی کیونکہ جدید ذہن عادی ہے ٹھوس ثبوت کا۔ لہٰذا اُس کے اطمینان کے لیے معقول اور حقیقی تجربہ درکار ہوتا ہے [ا]

آخر میں یہ بیان کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے آخری زمانہ کی تحریروں میں کہیں کہیں وجودی تصوف کے اثرات شعوری یا غیر شعوری طور پر نمودار ہو جاتے ہیں غالبًا یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اُن کے تحت الشعور میں وجودی تصوف کے اثرات رہ گئے تھے۔ اور آخری زمانہ میں زورِ بیان اور زورِ قلم کے وقت غیر ارادی طور پر صفحہ قرطاس پر نمودار ہو جاتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ اثر وہاں نظر آتا ہے جہاں اقبال انفرادیت پر زور دے رہے ہیں۔ انفرادیت کی اہمیت کو پُر زور الفاظ میں بیان کرتے ہوئے وہ کہہ جاتے ہیں کہ عالم کچھ بھی نہیں سوائے اللہ کی عظیم انا کے ظہور کے (SELF-REVELATION OF GREAT I AM) - یا پھر مصرعہ ملاحظہ کیجئے ؏

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

اِن مقامات پر وہ ابن العربی کے قریب ہیں۔ ابن العربی بھی یہی کہتے ہیں "ہم ہی نہیں بلکہ تمام اشیاء جو ہمارے ارد گرد ہیں وہ مختلف شکلیں ہیں اللہ تعالیٰ کے اپنے ظہور کی۔ ہر حقیقت (شے) مشابہ ہے اور جزء ہے کسی نہ کسی اللہ کے نام کی اور اللہ ہی اس کی اصل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بے شمار نام ہیں جس طرح کہ عالم کی بے شمار اشیاء غرضیکہ آخری زمانہ میں تصوف کی وجہ سے اقبال کے ہاں اُن کی فکر میں تضاد بھی پیدا ہو گیا تھا۔ وہ حقیقتاً مذہب کو بغیر تصوف کی چاشنی کے بے جان سمجھنے لگے تھے۔

[ا] The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P.90.

بحث ونظر

قرآن کا تصوّرِ جنس

ڈاکٹر عبد المغنی

جنس غذا کی طرح انسان کی ایک فطری ضرورت ہے اور اس کی تکمیل اس سادگی سے ہونی چاہیے جس سادگی سے ضرورت غذا کی تکمیل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدرت الٰہی نے جنسی خواہش کی تسکین کے سامان اسی آسانی اور فراوانی سے کیے ہیں جس آسانی اور فراوانی سے خواہش غذا کی تسکین کے سامان قدرت کی طرف سے کیے گئے ہیں۔ لیکن جدید تمدن کے مغربی انداز نے جس طرح غذا کا ایک پیچیدہ مسئلہ پیدا کر دیا ہے اسی طرح جنس کا بھی۔ غذائی مسایل کے حل کے لیے آج کی غالب تہذیب نے معاشیات کے نظریات ترتیب دیے ہیں اور جنسی مسایل کے حل کے لیے نفسیات کے نظریات۔ دونوں نظریات کی بنیاد انسان اور انسان کے درمیان کش مکش پر ہے۔ یہ کش مکش معاشیات کے نقطۂ نظر سے طبقاتی ہے، جب کہ نفسیات کے نقطۂ نظر سے صنفی۔ یورپ اور امریکہ کے علماء و حکماء نے اپنے مشاہدات و تجربات کے نتیجے میں چند مفروضے قایم کر لیے ہیں اور انھیں اپنے علم و فن کے بنیادی اصول تسلیم کر کے انھیں کی بنا پر قیاسات کی زبردست عمارتیں تعمیر کر لی ہیں۔ اہل مشرق کے جدید تعلیم یافتہ حلقے، جو ایشیا و افریقہ میں برسر اقتدار ہیں، مغربی نظریات پر ایمان بالغیب لا چکے ہیں اور ان کی ساری سیاست انھی نظریات پر مبنی ہے۔ لہٰذا معیشت و معاشرت کے رائج الوقت ضابطے اور منصوبے موجودہ دنیا کے تقریباً تمام ہی خطوں میں انھی نظریات یا ان سے پیدا ہونے والے تصورات کی روشنی میں تشکیل دیے گئے ہیں۔ ان ضابطوں اور منصوبوں نے پورے انسانی معاشرے کو تباہ کر دیا ہے۔ اس تباہی کے سبب انسانیت دو حصوں میں تقسیم ہو گئی ہے۔ معدودے چند افراد عیش کے تمام وسایل پر قابض ہیں، لیکن باقی تمام افراد ایک معمولی زندگی کے وسایل سے بھی محروم ہیں۔ نتیجے کے طور پر عالم انسانیت ایسی سخت کشیدگی سے دوچار ہے جس کا انجام پوری نسل انسانی

کی خودکشی یا قتل کے سوا کچھ نہیں۔ ذہین ترین دانش ور اس ہول ناک انجام کے تصور سے لرزہ براندام ہیں، مگر وہ عصرِ حاضر کے فکری طلسمات میں اس درجہ اسیر ہیں کہ نہ تو اصل مرض کی صحیح تشخیص کر سکتے ہیں نہ اس کا علاج تجویز کر سکتے ہیں۔ مذہب کو عہدِ وسطیٰ کے "تاریک دور" کا ورثہ قرار دے کر زندگی کے معاملات سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔ چناں چہ اخلاقی اقدار اب محض رسوم و روایات سمجھی جاتی ہیں اور ان کے مقابلے میں خواہشاتِ نفس یا ضروریاتِ جسم کی تسکین و تکمیل کے لادینی نسخوں کا استعمال کثرت و شدت کے ساتھ ہو رہا ہے۔ پیہم تجربات ہو رہے ہیں اور خود ساختہ نظریات مسلسل بدلتے رہتے ہیں۔ تغیّر اور تفنن کے اس چکر میں حیات کے سرچشمے نگاہوں سے اوجھل ہو چکے ہیں۔ لہٰذا زندگی اپنے مرکز سے ہٹ کر خلاؤں میں گھوم رہی ہے۔ افراد کے کردار کی تعمیر اور معاشرے کے معاملات کی تنظیم کا کوئی محور نظر نہیں آ رہا ہے۔ روحانی احساسات سے خالی مادّی ترقیات انتشار اور تخریب کے شخصی و اجتماعی عوامل کی پرورش کر رہی ہیں۔ انتہا پسندی تہذیبی توازن کو برہم کر رہی ہے۔

یہ برہمی جنسی معاملات میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اب جنس کا تعلق ایک بالغ مرد اور ایک بالغ عورت تک محدود نہیں رہ گیا ہے۔ ہم جنس سے لے کر نابالغوں کے ساتھ بدسلوکی تک، طرح طرح کے انحرافات جنس کے فطری رشتے میں روز بروز بڑھتے چلے جا رہے ہیں، یہاں تک کہ قتل کی واردات اور اعضائے جنسی کی قطع و برید تک نوبت آ گئی ہے۔ اس عالم میں جنس سے لذت کشی کی کوشش جتنی جتنی بڑھتی جا رہی ہے ناآسودگی اور پراگندگی بھی اتنی ہی بڑھ رہی ہے۔ جدید انسان قدیم ترین انسان کی طرح آلۂ تناسل کی پرستش کرتا نظر آ رہا ہے۔ نسوانی اعضا کی نمائش موجودہ تمدن کے کاروبار کا سب سے بڑا ذریعہ بن گئی ہے اور تہذیبِ جدید کے فنونِ لطیفہ کا سب سے دل چسپ شغل نسائیت کی اداؤں کی پیکر تراشی ہے۔ جنس زدگی کی یہ وبا برق رفتار وسایلِ نشر و اشاعت کے ذریعہ تیزی سے سماج میں پھیلتی جا رہی ہے۔ اس غلط صورتِ حال کا نتیجہ نفسیاتی الجھنوں کی شکل میں برآمد ہوا ہے۔ ان الجھنوں کی شکل میں برآمد ہوا ہے۔ ان الجھنوں کے سبب معاشرے پر نیم دیوانگی کی کیفیت طاری ہے۔ اس مرض کے علاج کے لیے تحلیل نفسی کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے۔ فرائیڈ کا مکتبِ فکر ایک نیا مذہب بن کر سامنے آیا ہے۔ اس یہودی مفکر نے یونانی اوہام و خرافات کی ایک شخصیت ایڈی پس کے نام پر ایک کمپلکس کو فطرتِ انسانی کی کلید قرار دے دیا ہے، جس کا

مطلب یہ ہے کہ بچہ پیدا ہوتے ہیں جنسی لذت کشی شروع کردیتا ہے، اس لیے کہ یہی اس کی جبلت ہے، اور جیسے جیسے عمر بڑھنے کے ساتھ تعلیم و تربیت کے باعث اس جبلت کی تسکین میں معاشرتی آداب کے تحت رکاوٹ پڑتی جاتی ہے ویسے ویسے انسانی نفسیات میں گرہیں پڑتی جاتی ہیں جو جمع ہو کر طبیعت اور مزاج کا ایک انداز بنا دیتی ہیں۔ یہی انداز آگے چل کر بعض حالات میں اعصابی خلل پیدا کرتا ہے اور انسان کی شخصیت پارہ پارہ ہو جاتی ہے۔ یہ حالات موجودہ سماج میں اتنے عام ہو گئے ہیں کہ اکثر اشخاص کے اکثر افعال کے محرکات نفسانی ہوتے ہیں، اگرچہ ان پر بسا اوقات اخلاقیات کا پردہ پڑا ہوتا ہے۔

عصرِ حاضر میں جنس اور نفس کی اس تصویر کا پس منظر مسیحی معاشرہ ہے جسے اہلِ مغرب انسانی معاشرے کے مترادف تصور کرتے ہیں اور سیاست و معیشت نیز علوم و فنون میں ان کے عالم گیر غلبے کے سبب اب یہی عالمی معاشرہ ہے۔ چنانچہ جنس کے متعلق نفسیات کے سارے تخیلات درحقیقت مسیحی معاشرے کی اخلاقی قدروں کے خلاف ایک ردِّ عمل ہے۔ یہ حقیقت آج کے ہندوستان میں یکساں سول کوڈ کے نفاذ کی کوششوں کا ایک تنقیدی جائزہ لینے سے واضح ہو جائے گی۔ ۱۸۵۷ء تک ملک میں دیوانی و فوجداری کے وہ ضابطے نافذ تھے جو مسلمانوں نے اپنے دورِ حکومت میں تشکیل دیے تھے۔ لیکن ملک پر انگریزوں کے مکمل قبضے کے بعد ۱۹۰۰ء تک مسلم دور کے ان ضابطوں کا عمل دخل آہستہ آہستہ تقریباً ختم ہو گیا اور بیسویں صدی میں فرنگی قانون پورے طور پر ملکی قانون بن گیا، جس سے الگ چند معاشرتی امور میں مسلم پرسنل لا کے نام سے ایک قانونِ شریعت محدود پیمانے پر باقی رہنے دیا گیا۔ آزادی کے بعد ہندو کوڈ بل اس شان سے ترتیب دیا گیا کہ رومی مسیحی قانون پر مشتمل کوڈ آف نپولین کو ماخذ تسلیم کر لیا گیا، یعنی برطانوی سامراج سے سیاسی طور پر آزاد ہو کر ہندوستان کی اکثریت نے اس سامراج کے روشناس کیے ہوئے قانون کو اپنا قانونِ معاشرت مان لیا، اس لیے کہ اس اکثریت کے روشن خیال سمجھے جانے والے اصحابِ اقتدار کے نزدیک یہی بہترین معاشرتی ضابطہ تھا، اور اب اسی مغربی ضابطے کو پورے ملک کا یکساں سول کوڈ بنایا جا رہا ہے، یعنی مسلم پرسنل لا کو بھی ہندو کوڈ بل میں، جو دراصل فرنگی کوڈ کو بل ہے، ضم کرنے کا اقدام کیا جا رہا ہے۔ لیکن یہ کوڈ آف نپولین دراصل وہ ضابطہ ہے جو مصر پر قبضے کے بعد نپولین نے قرآن کے تجویز کردہ اسلامی ضابطۂ معاشرت سے متاثر ہو کر رومی مسیحی قانون کے اندر زبردست اصلاح کر کے تشکیل دیا تھا اور بعد میں پورے

یورپ نے اسے اپنا معاشرتی قانون تسلیم کرلیا۔ اس قانون میں اسلامی اصلاحات کے باوجود پرانے رومی مسیحی ضابطے کے متعدد بنیادی اصول باقی رہ گئے، جن کے سبب یہ قانون ناقص ہی رہا اور آج یورپ اور امریکہ کے مرد وزن اس غلط قانون کی دھجیاں اڑا رہے ہیں، یہاں تک کہ اس سے برگشتہ ہوکر غیر قانونی قسم کی ایسی جنسی زندگی گزار رہے ہیں جس کی خرابیوں نے مغرب کے خاندانی و معاشرتی نظام کو برہم کردیا ہے اور مغربی تہذیب اقبال کے بہ قول اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کر رہی ہے۔

مغربی تہذیب مسیحیت کے اصول تجرّد کے خلاف وہ ردّعمل ہے جو تعیش کی شکل میں ظاہر ہوا ہے۔ روایتی مسیحی عقاید میں جنس کو نگاہ حقارت سے دیکھا گیا ہے اور جسم کے تقاضوں کو نظرانداز کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ بات فطرت کے خلاف تھی، لہٰذا جب یورپ میں مذہب کی مخالفت شروع ہوئی تو جنس کے متعلق کلیسا کا غیر فطری رویہ بھی موضوع تنقید بنا، یہاں تک کہ جب مسیحی معاشرے میں لادینیت کو رسوخ حاصل ہوگیا اور مذہب کو اجتماعی امور سے الگ کرکے عبادات تک محدود کردیا گیا تو ایسے علما و حکما پیدا ہوئے جنھوں نے سرے سے جنس پر لگی ہوئی تمام اخلاقی بندشوں کو نامعقول اور ناقابل عمل قرار دے دیا، بلکہ ان بندشوں سے پیدا ہونے والے نفسیاتی دباؤ کو اعصابی امراض کا باعث اور معاشرتی بے اطمینانی کا سبب بتایا۔ فرائیڈ کا خیال ہے کہ یہ بندشیں نفسیاتی طور پر مرد و عورت کو اتنا مفلوج کردیتی ہیں کہ شادی کے بعد بھی وہ جنسی آسودگی حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں:

> "ناواقف اشخاص بہ مشکل یقین کریں گے کہ ہماری متمدن جنسی اخلاقیات کے زیر تسلط زندگی بسر کرنے والے شادی شدہ جوڑوں کے درمیان شاذ و نادر ہی معمولی قوت مردانگی پائی جاتی ہے، جب کہ عورتیں اکثر منجمد سی رہتی ہیں۔ نتیجتہً شادی کے بعد بھی مرد وزن دونوں حصول لذت سے اس درجہ محروم رہتے ہیں کہ شادی شدہ زندگی کی مطلوبہ مسرت انھیں حاصل نہیں ہوتی۔"
>
> (بحوالہ سگمنڈ فرائیڈ از والٹر ہولی شر، ۱۹۴۶، صفحہ ۵۱)

اس صورت حال سے والٹر ہولی شر تہذیب انسانی کے متعلق ایک ہول ناک نتیجہ نکالتا ہے:

> "کسی سماج میں جنسی فعل پر بہت زیادہ پابندی کا انجام یہ ہوتا ہے کہ زندگی کے متعلق اندیشہ اور موت سے خوف بڑھ جاتا ہے۔ اس سے فرد کی لطف اندوزی

کی صلاحیت پر اثر پڑتا ہے اور کسی مقصد کی خاطر اپنی زندگی داؤ پر لگانے کے
لیے اس کی آمادگی کم ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے افراد میں اولاد پیدا کرنے
کا میلان بھی کم ہو جاتا ہے اور وہ مستقبل کی تعمیر میں کوئی حصہ لینے سے محروم
رہ جاتے ہیں۔" (ایضاً، ص ۵۳)

یہی غلط اور تباہ کن نتیجہ ضبط ولادت کے ان مصنوعی طریقوں سے بھی نکل رہا ہے جو سماج میں ایک مفروضہ معیار رہائش کو باقی رکھنے یا حاصل کرنے کے لیے خاندانی منصوبہ بندی کے نام پر اختیار کیے جا رہے ہیں۔ زندگی کے غیر فطری اور نامعقول تصورات افراد کے اندر ایسی ناآسودگی پیدا کرتے ہیں جس کی موجودگی میں اعلیٰ انسانی مقاصد کا حصول ممکن نہیں ہوتا اور سماج پستی میں گر جاتا ہے، یہاں تک کہ نوعِ انسانی کی بقا بھی مشکوک ہو جاتی ہے اور مستقبل پر اعتماد باقی نہیں رہتا ہے۔ یہ نہ صرف تہذیبی زوال بلکہ حیاتیاتی انحطاط کی علامت ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس زوال وانحطاط کا ذمہ دار فرد ہے یا سماج؟ مسیحیت انسان کو گناہ گار قرار دیتی ہے، لہٰذا وہ فرد پر زیادہ سے زیادہ پابندی لگانا چاہتی ہے۔ لیکن مسیحی دنیا میں سیکولرزم کے عروج نے اوّلاً فرد کی آزادی کا نعرہ لگایا اور جب یہ آزادی حد سے بڑھ گئی تو سوشلزم کے فلسفے نے اس آزادی پر روک لگانے کی کوشش کی۔ بہر حال، ماحول کی درستگی فرد کی صحیح تربیت کے لیے ضروری ہے۔ ایک مغربی عالم نفسیات اپنی ایک کتاب میں موجودہ معاشرے کے اندر پھیلی ہوئی دیوانگی کے تجزیے کا خاتمہ ان الفاظ پر کرتا ہے:

"دیوانگی یا اس کے ایک حصے کا انحصار فرد کی اندرونی خامیوں پر اتنا نہیں
جتنا ان حالات پر ہے جن میں وہ زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے اور مستقبل یہ
فیصلہ کر سکتا ہے کہ فرد کو فنا کرنے کے بجائے حالات کو بدلنے کی ضرورت ہے۔"
(دی سائیکلوجی آف ان سینٹی از برنارڈ ہارٹ، ۱۹۲۶ء ص ۱۷۱)

یہ ایک غیر مسیحی بیان ہے جو ایک عیسائی عالم نفسیات اپنے مشاہدات و تجربات کے مدنظر دینے پر مجبور ہوا ہے، اس لیے کہ اس میں فرد بشر کو فطری و ازلی طور پر مجرم سمجھنے کے بجائے اس کے قابل اصلاح نیز اصلاً معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ساتھ یہ تصور قائم کیا ہے کہ اگر صحیح قواعد و ضوابط کے ذریعہ احول کی اصلاح کر دی جائے اور اس کو صالح رکھا جائے فرد کو راہ مستقیم پر چلنے اور ایک پاکیزہ زندگی گزارنے میں سہولت ہوگی۔ لیکن مغربی معاشرے میں

فساد کا سدِباب نہیں کیا جاسکا، اس لیے کہ یورپ اور امریکہ کے پاس وہ معاشرتی قوانین نہیں ہیں جو ماحول کو درست رکھ سکیں۔ ان براعظموں میں مسیحیت کے زیرِ اثر ایک طرف چند زوجگی پر غیر فطری پابندی ہے تو دوسری جانب طلاق کی آزادی نہیں۔ لہٰذا مرد و زن اپنے آپ کو ایک ایسے شکنجے میں پاتے ہیں کہ یا تو اس کے اندر گھٹ کر رہیں یا اسے توڑ کر راحت حاصل کریں۔ مادی نقطۂ نظر اور وسائل عشرت کی فراوانی انھیں حصول راحت کی طرف شدت سے مائل کر رہی ہے۔ چنانچہ جنسی انارکی مغربی معاشرے کا امتیازی نشان ہے اور اسی میں اس کی تباہی کا سامان مضمر ہے۔

مغربی معاشرت کے انحراف کی ایک نمایاں مثال یورپ اور امریکہ میں ہندو جوگیوں کا فروغ ہے۔ یہ ڈھونگی گرو مذہب اور روحانیت کے نام پر مغربی سماج کے ناآسودہ افراد کو کھلی جنس پرستی اور بوالہوسی کا پروانہ دے رہے ہیں۔ ان کے آشرم فحاشی کے وہ اڈے ہیں جنھیں مذہبی تقدس حاصل ہے۔ چنانچہ اہل مغرب اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین اور اپنے ضمیر کو فریب دینے کے لیے ہندو جوگیوں کے قدموں میں دولت کا ڈھیر لگا رہے ہیں۔ یہ جوگی بظاہر مادیت زدہ افراد کے روحانی تقاضوں کی تکمیل کا سوانگ بھرتے ہیں، مگر درحقیقت ان کے جسمانی تقاضوں کی تکمیل کا سامان کرتے ہیں۔ گرچہ یہ ایک عجیب و غریب صورت حال ہے کہ روشن خیال کہلانے والے اہل مغرب قدیم ہندو کلچر کے بعض تاریک پہلوؤں کے شیدائی ہو رہے ہیں، لیکن یہ واقعہ بہت زیادہ حیرت انگیز نہیں۔ دیوداسیوں کا نظام جس طرح قدیم ہند کے مندروں میں پایا جاتا تھا اسی طرح قدیم یونان و روم کے ان مندروں میں بھی جن کے اساطیر جدید مغربی تہذیب کا ورثہ بن گئے ہیں، خود مسیحی کلیسا کی نن بھی کسی دیوداسی سے کم نہیں۔ دیومالاؤں کے اوہام و خرافات قدیم ہند اور قدیم یونان و روم کی تہذیبی زندگیوں کے مشترک اثاثے رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اجنتا، ایلورا اور کونارک کی انتہائی شرمناک تصاویر کو اہل مغرب نے فنون لطیفہ کے بہترین کارنامے قرار دے دیا ہے۔ بے پردگی، عریانی اور بے حیائی ان تصاویر کے خاص نقوش ہیں۔ یہی نقوش یونان و روم کی قدیم تہذیب کے تھے اور یہی نقوش اب جدید مغربی تہذیب میں نمایاں ہیں۔ لہٰذا آج کے نام نہاد ہندو جوگیوں کی جنسی تعلیم و تربیت کو اہل مغرب کا ایک حلقہ، جو اُمرا و رؤسا پر مشتمل ہے، اپنی متاع گم شدہ سمجھ کر قبول کر رہا ہے۔ یہ ترقی یافتہ مغرب کی اخلاقی گراوٹ کی انتہا ہے اور اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ یورپ اور امریکہ کا تمدن انتشار کے نقطۂ عروج پر پہنچ رہا ہے۔

غیر اسلامی تصوّرِ جنس کی دو متضاد خصوصیات ہیں ۔ اول یہ کہ مذکّر و مونّث کو بالکل اضداد فرض کر لیا گیا ہے ۔ دوم یہ کہ ضدّین کے درمیان بے محابا اختلاط کو پسندیدہ سمجھا گیا ہے ۔ اسی جمع اضداد کا نتیجہ ہے کہ غیر اسلامی معاشرت میں مرد و زن کی بے حجابی اور اس کے سبب دونوں ایک دوسرے سے تصادم عام ہے ۔ مخالف جنسوں کی یہ باہمی کشیدگی اور بے روک قربت پورے سماج کو زبردست نفسیاتی کش مکش میں مبتلا کر دیتی ہے ۔ اس کش مکش سے ناقابل حل پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں ، الجھنیں بڑھتی ہیں اور مسایل کھڑے ہوتے ہیں ، کاروبارِ تمدن میں خلل واقع ہوتا ہے ، مذہبی سرگرمیاں غیر اخلاقی رخ اختیار کر لیتی ہیں اور سماج میں ذہنی سکون باقی نہیں رہتا ، پورا معاشرہ ایک تماشہ بن جاتا ہے اور دونوں جنسوں کا ایک دوسرے کے ساتھ رویہ مصنوعی ہو جاتا ہے ۔ آپس کے برتاؤ میں ایک پر تکلّف شایستگی رونما ہوتی ہے ، ایک دوسرے کے کردار کی نقالی مرد کو عورت اور عورت کو مرد بنانے لگتی ہے ، یہاں تک کہ حرّیت اور مساوات کے نام پر مقابل جنسوں کے اجتماعی فرایض میں تبدیلی ہونے لگتی ہے ۔ آزادی نسواں کا لایعنی نعرہ اسی صورت حال کا ثمرہ ہے ۔ یہ نام نہاد آزادی درحقیقت عورت کو مرد کا نفسیاتی غلام بنا دیتی ہے اور وہ نت نئے فیشن کے لیے اپنا سارا صنفی وقار کھو دیتی ہے ، برہنگی کو اپنا شعار بنا کر اپنی رسوائی کا سامان آپ کرتی ہے اور پورے خاندان کے مستقبل کو خطرے میں ڈال دیتی ہے ، اولاد کی پرورش و تربیت سے غافل ہو کر سماج کو بنجر بنانے لگتی ہے ۔ بگڑے ہوئے مردوں کے ہاتھوں میں ایک کھلونے سے زیادہ اس کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی اپنے فطری دائرہ کار سے نکل کر جب وہ مردوں کے دائرہ کار میں داخل ہو کر گویا ان کے ساتھ ان کی سطح پر مقابلہ کرتی ہے تو لازماً ان کے استحصال کا شکار ہو جاتی ہے ، مرد وہ بن نہیں پاتی اور عورت رہ نہیں جاتی ، اس کی جنس مسخ ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ قربت کے باعث مرد کی جنس بھی اسی طرح مسخ ہو جاتی ہے ، پھر دونوں کے طبعی تقاضوں میں فرق آنے لگتا ہے ، ہم جنسی کی وبا پھوٹ پڑتی ہے اور انسانیت کی تمام قدریں تہ و بالا ہو جاتی ہیں ۔ نئی عورت جب سوسائٹی گرل اور کال گرل نیز گرل فرینڈ کا روپ اختیار کرتی ہے تو وہ پرانے انداز کی طوائف سے مختلف نہیں ہوتی ۔ اس کے مقابلے میں نیا مرد بھی بوائے فرینڈ ، لبرل جنٹلمین اور "زندگی کی اچھی چیزوں" کا رسیا بن کر گویا طوائف کی سرپرستی کرتا ہے ۔ آج کے فلمی میلوں ، کلچرل پروگراموں اور مقابلۂ حسن میں بردہ فروشی کے سوا کیا ہوتا ہے ؟ سینما نے ہر بستی میں قحبہ خانہ کھولا

تھا، ملی وژن نے ہر گھر میں قحبہ خانہ کھول دیا ہے۔

جنس کے متعلق قرآن کا تصور تمام جنسی مسایل کا واحد حل ہے۔ اس سے مذکر و مونث کی حقیقت ایک آفاقی تناظر میں واضح ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرد و زن کی تخلیق ایک ایسے کائناتی منصوبے کے تحت کی ہے جس کی تعمیل و تکمیل کے لیے اصولی طور پر دونوں کی اہمیت یکساں ہے:۔

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٥ (الذاریات)	اور ہم نے ہر چیز کے جوڑے بنائے ہیں شاید تم اس حقیقت پر غور کرو۔
إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (الدہر: ۲، ۳)	ہم نے انسان کو مرد و زن کے مرکب نطفے سے پیدا کیا، تاکہ اس کا امتحان لیں، لہٰذا اسے سننے اور دیکھنے کی قوتیں عطا کیں۔ ہم نے اسے راستہ دکھا دیا، اب چاہے شکر کرے یا کفر۔

پہلے اقتباس میں وجود کا ایک فطری اصول بتایا گیا ہے، وہ یہ کہ تمام موجودات کی تخلیق جوڑوں کی شکل میں ہوئی ہے، جن میں ایک مذکر ہے اور ایک مونث اور کائنات کا سارا ارتقا مشیت خداوندی کے مطابق تذکیر و تانیث کی اقدار حیات کے درمیان ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ دوسرا اقتباس تصریح کرتا ہے کہ انسان کے توالد و تناسل کا سلسلہ مرد اور عورت کے نطفوں کی ترکیب سے قایم اور جاری ہے۔ یہاں لفظ انسان کا استعمال اس نکتے پر زور دینے کے لیے ہے کہ دونوں جنسیں مل کر نوع انسانی کی تشکیل کرتی ہیں، لہٰذا دونوں مساوی طور پر انسانیت کے عوامل نیز عناصر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے امتحان میں دونوں کو آدمیت کی ایک ہی ضمیر "ہ" کے ذریعہ شریک کیا گیا ہے۔ چنانچہ دونوں کی راہ نمائی بھی ایک ہی ضمیر کے ساتھ کی گئی ہے، ان کو امتحان میں پورا اترنے کے لیے سماعت و بصارت کی صلاحیتیں بھی مشترک طور پر دی گئی ہیں اور ان کے عمل میں شکر و کفر کے انداز کو بھی یکساں اسلوب سے بیان کیا گیا ہے۔

یہی وہ حقائق ہیں جن کے پیش نظر قرآن انسان کو جتاتا ہے کہ اس نے تمام بنی آدم کو ایک ہی مرد و عورت یعنی آدم و حوا کے نطفہ سے پیدا کیا ہے۔ لہٰذا اقدار انسانیت

ان سب کے درمیان مشترک ہے، خواہ وہ جس رنگ، نسل، علاقے، طبقے، فرقے اور جنس کے ہوں، قوموں اور برادریوں میں بھی انسان کی تقسیم صرف باہمی شناخت اور تعارف کے لیے ہے، کسی تفریق اور تفاخر کے لیے نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عزت و شرافت کا معیار خداترسی، پرہیزگاری اور نیکوکاری کے اعمال کے سوا کچھ اور نہیں، صرف ذاتی کردار ہی آدمی کو سرخ رو اور سربلند کر سکتا ہے، نہ کہ رنگ و نسل و جنس اور رتبہ و دولت وغیرہ کا کوئی فرق:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ
مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
(الحجرات: ۱۳)

اے انسانو! ہم نے تم سب کو ایک ہی مرد اور عورت سے پیدا کیا اور قوموں اور قبیلوں میں پھیلا دیا، تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو، لیکن اللہ کے نزدیک سب سے معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ خداترس ہے۔ بیشک اللہ سب باتوں کا علم اور ان کی خبر رکھتا ہے۔

ہر شخص کا عمل، خواہ وہ کسی جنس کا ہو، اس کی حقیقی شخصیت کی شناخت بن جاتا ہے اور اس کے لیے جزا یا سزا کا باعث ہوتا ہے۔ اس معاملے میں فی الواقع مرد و زن ایک دوسرے کے ہم جنس ہو جاتے ہیں:

لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ
مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ
مِنْ بَعْضٍ
(آل عمران: ۱۹۵)

میں تم میں کسی عمل کرنے والے کا عمل ضائع نہیں کروں گا، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، تم سب ایک دوسرے کے ہم جنس ہو۔

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ
(الطور: ۲۱)

ہر شخص اپنے عمل کے عوض رہن ہے۔

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا
يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
شَرًّا يَرَهُ ۝ (الزلزال: ۷، ۸)

جو شخص ذرہ برابر نیکی کرے گا اس کی جزا پائے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا اس کی سزا پائے گا۔

عمل پر تاکیدی نشان لگانے والی ان آیات میں صیغہ واحد غائب میں فاعل کی ضمیر جہاں کہیں ہے جنس کی تمیز سے عاری اور پوری نوع انسانی کے ہر فرد کی طرف یکساں راجع ہے۔

مرد و زن کی یہ ہم آہنگی اسلام کے تصور جنس کا بنیادی نکتہ ہے۔ قرآن دونوں کی خلقتوں میں قدر مشترک پر زور دیتا ہے:

وَمِنْ اٰیٰتِہٖٓ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْکُنُوْٓا اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَّوَدَّۃً وَّرَحْمَۃً ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ ۝ (الروم: ۲۱)	اللہ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے تمہاری ہی جنس سے بیویاں بنائیں، تاکہ تم ان کے پاس سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و رحمت پیدا کر دی۔ اس واقعے میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں غور و فکر کی سب سے اہم بات یہ ہے کہ مادہ پرست ماہرین نفسیات کی طرح قرآن مرد اور عورت کو ایک دوسرے کی ضد نہیں قرار دیتا، بلکہ انھیں وسیع تر معنوں میں انسانی اصلیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کا ہم جنس بتاتا ہے اور اسی نسبت سے عصر حاضر کے مغالطہ انگیز مغربی تصور کے بالکل برخلاف، مرد اور عورت کو ایک دوسرے کے ساتھ برسرپیکار ثابت کرنے کے بجائے، ان کے درمیان یگانگت و رفاقت کا سراغ لگاتا ہے، یعنی وہ دونوں جبلی طور پر باہم متصادم نہیں، معاون ہیں، مخالف نہیں، موافق ہیں، حریف نہیں، رفیق ہیں۔ اس حقیقت سے واضح ہوتا ہے کہ جنس کے متعلق اسلام کا نقطۂ نظر تمام غیر اسلامی نظریات سے یکسر مختلف ہے۔ اس میں نہ تو قدیم مذاہب کی طرح عورت کو مرد سے بہت کمتر ایک حقیر مخلوق سمجھا گیا ہے نہ جدید فلسفوں کے مانند مرد و زن کو ایک دوسرے کا مدمقابل فرض کیا گیا ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ قرآن مذکر و مونث انسانوں کے درمیان کسی حیوانی کش مکش کے تصور کو قطعیت کے ساتھ رد کرتا ہے اور ان کے باہمی رشتے کو انسانی محبت پر مبنی قرار دیتا ہے۔ ان دونوں جنسوں میں سے ہر ایک دوسرے کا زوج یعنی جوڑا ہے، گویا ایک کے بغیر دوسرا اکمل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ قربت سے روحانی سکون و اطمینان حاصل کرتے ہیں، جو محض جسمانی لطف و لذت سے بہت

بڑھ کر ہے۔ اس طرح جنسی رشتہ عضویات سے ترقی کرکے اخلاقیات کا موضوع بن جاتا ہے اور اس میں لذت کوشی کی وحشتوں کی جگہ ایک تہذیبی متانت پیدا ہو جاتی ہے، جس کے شریفانہ آداب دونوں ہی جنسوں کے افراد کو سچی اور دیرپا مسرت سے ہم کنار کرتے ہیں۔

مرد وزن کے اس تہذیبی رشتے میں باہمی شیفتگی کے ساتھ شایستگی نمایاں ہے۔ یہ رشتہ خصومت کے بجائے شفقت پر قایم ہے۔ جوڑے کے ہر فرد کو دوسرے کے ساتھ انس والفت ہے، جس کے سبب وہ ایک دوسرے کا لحاظ واحترام کرتے ہیں، ہر ایک دوسرے کی عزت کا خیال رکھتا ہے، دونوں ایک دوسرے کے وفادار ہیں، ان کی باہمی رفاقت عفت وعصمت پر مبنی ہے۔ اس طرح جنسوں کے باہمی حقوق وفرایض بالکل فطری طور پر، دلی رغبت اور اخلاقی ذمہ داری کے ساتھ، ادا ہوتے ہیں۔ مختلف جنسوں کے افراد کے درمیان اشتراک وتعاون کا یہ نہج پورے معاشرے کی پاکیزگی اور ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد وزن افراد خاندان بن کر ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں۔ ہر عورت کسی مرد کی بیٹی یا ماں یا بہن یا بیوی ہے اور ہر مرد کسی عورت کا بیٹا یا باپ یا بھائی یا شوہر ہے۔ یہ سب ایک دوسرے کے عزیز ہیں اور ہر ایک کو دوسرے کی ناموس وآبرو کی حفاظت اور ضروریات کی تکمیل کی فکر ہے۔ اس انداز سے خاندان کی بہتری کے لیے جو کام ہوتے ہیں ان سے سماج کی بہتری کا سامان ہوتا ہے اور مجموعی طور پر بالآخر پوری انسانیت کی فلاح وبہبود ہوتی ہے۔

عورت اور مرد کے درمیان انسانی ہم آہنگی کے باوجود قرآن مخلوط سماج کا قائل نہیں وہ دونوں جنسوں کے دائرۂ کار میں فرق کرتا ہے، اس لیے کہ ان کی جسمانی ساخت اور طبعی تقاضے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، لہٰذا عضویات ونفسیات کے اس فطری اختلاف کا لحاظ کرتے ہوئے اسلام نے مرد وزن کے عمل کے حلقے علاحدہ تجویز کیے ہیں، تاکہ وہ تمدنی الجھنیں اور تہذیبی پیچیدگیاں نہ پیدا ہوں جن سے مخلوط معاشرہ دوچار ہوتا ہے، اور معاشرت ہر قسم کی جنسی کشیدگی سے محفوظ رہ کر دونوں جنسوں کی پرسکون آسودگی کا سامان کرے بجائے اس کے کہ جنسی کشمکش کی ہنگامہ آرائیاں اعصابی خلل کا باعث ہوں:

وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ — اس ذاتِ باری کی قسم جس نے مذکر

إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ — مونث بنائے، بے شک تمہاری

کوششیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں (اللیل: ۳،۴)

مذکورہ بالا آیت میں مذکر و مونث کی تخلیق کے فوراً بعد متصلاً آیت میں اختلاف مساعی کا ذکر بہت معنی خیز ہے۔ اس میں عام افراد کے افعال کے تنوع کے ساتھ ہی مرد و زن کے اعمال کا فرق بھی مضمر ہے، خاص کر جب ہم دیکھتے ہیں کہ متعدد امور میں قرآن نے مرد اور عورت کے لیے مختلف احکام صادر کیے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے بڑھ کر عورت کے مقابلے پر مرد کی قوامیت اور مرد کے برخلاف عورت کے لیے پردے کے صریح احکام ہیں۔

زوجین کے حقوق و فرائض کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ	معروف طریقے پر عورتوں کے حقوق
بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ	اسی طرح ہیں جس طرح ان کے فرائض
عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ	ہیں، اگرچہ مردوں کو ان پر ایک درجہ ترجیح
حَكِيمٌ ۝ (البقرہ: ۲۲۸)	ہے۔ اللہ سب پر غالب اور بہت دانا ہے۔

اس حکیمانہ ترجیح کی تشریح دوسری جگہ ان لفظوں میں کی گئی:

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُونَ عَلَى النِّسَاءِ	مرد عورتوں پر قوام ہیں، اس لیے کہ اللہ
بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ	نے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ	اور مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔ لہٰذا
فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ	نیک عورتیں اطاعت شعار ہوتی ہیں اور
لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ	اللہ کی نگرانی میں مردوں کے حقوق کی
(النساء: ۳۴)	حفاظت ان کے غائبانے میں بھی کرتی ہیں۔

حقوق و فرائض کے معاملے میں زوجین کے درمیان اصولی مساوات کے باوجود ایک فرق عملی طور پر اس لیے کیا گیا ہے کہ نہ حقوق ایک قسم کے ہیں نہ قوانین ایک قسم کے، عورتوں کو وہی حقوق دیے گئے ہیں جو ان کی نسائیت کے لیے موزوں اور ضروری ہیں، جب کہ مردوں پر وہی فرائض عاید کیے گئے ہیں جو ان کی مردانگی کے مطابق ہیں اور جن کی ادائیگی بالعموم وہی پوری رغبت و استطاعت کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ اب چوں کہ اختیارات کی تقسیم فطری طور پر ذمہ داریوں کے لحاظ سے ہوتی ہے لہٰذا مردوں کی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ نہایت معقول طریقے پر ان کے اختیارات میں بھی نسبتاً اضافہ کیا گیا۔ مرد کو قرآن نے عورت کے لیے "قوام" قرار دیا ہے،

جس کا مطلب ہے نگہبان، جب کہ عورت کو مرد کے حقوق کی حافظ یعنی محافظ قرار دیا گیا ہے
اس طرح مرد و زن دونوں ایک دوسرے کے جائز مفادات کی پاسبانی کرتے ہیں، لیکن بمقابلہ
عورت کے مرد کی نگرانی کا دائرہ ظاہر ہے کہ زیادہ وسیع ہے اور اس دایرے میں عمل کی مشکلات
بھی بڑھی ہوئی ہیں۔ اس کے علاوہ عورت کے جو فطری فرایض، خانہ داری اور اولاد کی پیدائش
و پرورش کے سلسلے میں ہیں ان کے بعد بیرونِ خانہ کارِ جہاں کی ذمہ داری بھی اس پر ڈالنا ا
کے ساتھ صریح ظلم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرے کے اندر مرد کو معیشت کا ذمہ دار بنایا گیا
کاروبارِ معیشت پورے سماج پر پھیلا ہوا ہے اور اسے کامیابی کے ساتھ چلانے کے لیے
اوصاف درکار ہیں وہ مرد کو عطا کیے گئے۔

یہ کوئی صنفی امتیاز بے جا کی بات نہیں، صرف ایک تقسیمِ کار ہے، عورت کو اپنے
مقدر کی تکمیل عورت ہی کی طرح کرنی ہے اور مرد کو اپنے مقدر کی تکمیل بھی مرد ہی کی طرح کر
ہے۔ کیا مرد اولاد کی پیدائش و پرورش اور خانہ داری کی ذمہ داریاں چاہیں بھی تو ادا کر سکتے
جب کہ انھیں حیاتیاتی و نفسیاتی طور پر ان ذمہ داریوں کی ادائیگی کے قابل بنایا ہی نہیں گیا؟ جب
ظاہر ہے کہ خاندان اور سماج کے بعض اہم ترین اور بالکل بنیادی امور عورت ہی انجام دے
ہے، تو اب مرد کے کرنے کے کام وہی ہیں جو ان امور کے علاوہ ہیں۔ ان کاموں میں بھی عورت
کو گھسیٹ لینا ظلم کے سوا کیا ہے، جب کہ مرد عورت کے حصے کے کام نہیں کر سکتے؟ شریعت
اسلامی خالقِ کائنات کی وحی کے مطابق تشکیل دی گئی ہے اور خالق عادل ہے، علیم و
اور حکیم ہے وہ سب کی فطرت سے واقف ہے اور کسی کو اس کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف
نہیں دیتا، نہ کسی کو قدرت کی طرف سے عطا کی ہوئی قوتوں سے زیادہ کا حساب لے گا۔
وجہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی میں بھی مرد اور عورت کے حیاتیاتی نظام کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

اسی حقیقت کے پیشِ نظر نظامِ معاشرت کے اندر شوہر کو خاندان کا نگہبان ا
بیوی کو اطاعت شعار بنایا گیا ہے، اس لیے کہ خاندان سماج کی بنیادی اکائی ہے، یہ دوا
کی وہ اولیں جماعت ہے جس کی کارگذاری پر پورے معاشرے کا مستقبل منحصر ہے۔ چناں
نظمِ جماعت کا تقاضا ہے کہ شوہر اور بیوی میں سے کسی ایک کو نگہبان یا سرپرست اور دوسر
کو بہ حدِ معقول اس کا مطیع قرار دیا جائے، گرچہ دونوں ایک دوسرے کے رفیق ہیں اور
کے باہمی مشورہ و تعاون سے خاندانی مسایل حل کیے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ بہ وجوہ مرد کو

کا سرپرست بنانا ہی پڑے گا۔ اسلامی فقہ نے اس سرپرستی کے لیے ولایت کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مفہوم ہے عورت کے تمام جائز مفادات کی پوری نگہ داشت، تاکہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنے حصے کے اجتماعی فرائض ادا کرے۔ ایسی حالت میں اگر عورت مرد کی اطاعت نہ کرے تو یہ عورت کی زیادتی ہوگی اور اس سے نظام معاشرت میں خلل واقع ہوگا۔ مرد جب عورت کو ہر قسم کا تحفظ دے رہا ہے تو عورت کو بھی اپنی حد کے اندر رہنا چاہیے۔ یہ حد خود عورت کی فطرت کا تقاضا ہے اور اس کی نسائیت کے فروغ کا باعث ہے۔

پردہ فروغ نسائیت کی بہترین شکل ہے۔ اسی لیے قرآن نے حجاب کے احکام صاف صاف بیان کیے ہیں:

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ۝ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ (نور: ۳۰، ۳۱)	اے نبی! مومن مردوں سے کہو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہ طریقہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ ہے۔ اللہ ان کے سب کاموں کو دیکھ رہا ہے۔ اور اے نبی! مومن عورتوں سے کہو کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں اور اپنا بناؤ سنگھار نہ دکھائیں سوا اس کے جو خود ظاہر ہو جائے اور اپنی اوڑھنیوں کے آنچل اپنے سینوں پر ڈالے رہیں۔
يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ؕ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ۝ (احزاب: ۵۹)	اے نبی! اپنی بیویوں، اپنی بیٹیوں اور تمام مسلمان عورتوں کو کہو کہ اپنے اوپر اپنی چادروں کے پلو لٹکا لیا کریں۔ تاکہ وہ آسانی سے پہچان لی جائیں اور ستائی نہ جائیں۔ اور اللہ مہربان اور معاف کرنے والا ہے۔

غیر محرم مردوں سے عورتوں کے پردے کے یہ احکام اس مفروضے پر قایم ہیں کہ مرد وزن دونوں کو حیا داری اور پاک دامنی کی روش پر چلنا ہے، جس کا حکم بہ یک وقت اور یکساں طور پر دونوں کو دیا گیا ہے۔ اس معاملے میں عورت، کے لیے مزید یہ انتظام کیا گیا ہے کہ وہ اپنی نسوانی زینت کا مظاہرہ نہ کرے اور حجاب اختیار کرے۔ حجاب کی شکل نقاب، چادر، اوڑھنی برقعے کسی کی بھی موقع و مقام کے لحاظ سے ہو سکتی ہے، اگر پردہ داری کا مقصد حاصل ہو جائے یہ ستر عورت سے زاید ایک چیز ہے، جب کہ ستر عورت یعنی ساتر لباس پہننے کا حکم مرد و زن دونوں کے لیے یکساں ہے۔ عورت کے لیے زاید چیز چہرے اور خطوط جسم کی پردہ پوشی ہے، اعضا کی معقول اور ضروری حد تک پوشیدگی ہے، تاکہ جنسی نمود و نمائش اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اشتعال کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ جائے۔ یہ اسلامی فقہ کی اصطلاح میں سدِ باب ذریعہ ہے، یعنی فحاشی کے تمام امکانات کا دروازہ بند کر دینا ہے، تاکہ کوئی شخص حدود اللہ کی سرحدوں کے قریب پہنچ کر وہاں سے آگے نہ نکل جائے۔ شریعت اسلامی کی حکمت اس سلسلے میں یہ ہے کہ وہ گناہ کے ساتھ ساتھ ترغیب گناہ سے بھی روکتی ہے، تاکہ دلوں میں بیماری پیدا ہو کر نفس گناہوں کی طرف راغب نہ ہو، انسان کسی نفسیاتی الجھن میں گرفتار ہو کر معصیت کی جانب سبقت نہ کرے، بلکہ اس کی طبیعت میں حتی الوسع سرے سے بدکاری کا کوئی میلان نہ پیدا ہو۔ پورا ماحول بدعنوانیوں کے قراین سے محفوظ رہے۔

عورتوں کا پردہ اسلام کے ضابطۂ جنس کی ایک نمایاں علامت ہے، جس کے بغیر کسی شریف مسلمان خاتون کی شناخت نہیں ہو سکتی، جیسا سورۂ احزاب کی محولہ بالا آیت میں "یعرفن" (تاکہ وہ پہچان لی جائیں) کے بلیغ لفظ سے ظاہر ہے۔ پھر یہی شناخت ایک مسلمان عورت کو سماج میں مکمل عافیت کی ضمانت دیتی ہے، جیسا مذکورہ آیت کے لفظ "فلا یوذین" (تاکہ وہ ستائی نہ جائیں) کے فکر انگیز طرز بیان سے واضح ہے۔ پردے کی یہ مصلحتیں خود خدا نے اپنی صفات رحمت و مغفرت کے ساتھ بتائی ہیں، یعنی حجاب کا حکم خدا کا ایک کرم ہے معاشرۂ انسانی پر اور اس کو بجا لا کر ہی کوئی سماج اور اس کے افراد رحمت و مغفرت کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ ان باتوں کا مفہوم موجودہ معاشرے کے تناظر میں پوری طرح آشکارا ہو گیا ہے۔ جدید مغرب زدہ سماج کی سب سے بڑی لعنت بے پردگی اور اس کے نتیجے میں وبا کی طرح پھیلنے والی بے حیائی اور فحاشی ہے، جس کے سبب بدکاری ہوا اور

پانی کی طرح عام ہوگئی ہے اور اکثر دلوں میں جنس کی بیماریاں روزافزوں ہیں، پورا تمدن مریض ہوگیا ہے اور تہذیب بداندیشی وبدفعلی کا دوسرا نام ہوگئی ہے، رقص وموسیقی ومصوری کے نام نہاد فنون لطیفہ آج کی انسانیت کو تباہ کن حد تک کثیف بنا رہے ہیں، مکروہات مرغوبات بن گئی ہیں اور ترقی کے عنوان سے زوال کے آثار نمایاں ہیں۔

آج کی عورت آزادی وبرابری کے اس فریب میں مبتلا ہوکر جو آج کے مرد نے اسے دیا ہے اپنے جسم کے ایک ایک عضو کو بہ اقساط ودفعات عریاں کرکے اب شاید لباس کا آخری ٹکڑا بھی اپنے جسم نازک پر سے اتار کر مرد کے سر پر پھینک دینا چاہتی ہے عریانی کے نت نئے فیشن مرد ہی ایجاد کر رہے ہیں، انھوں نے جنس لطیف کو جنس اشتہار بنا دیا ہے اور غریب عورت کے نسوانی اعضا کا بے تحاشا استعمال ہر قسم کے کاروبار کے فروغ کے لیے ہو رہا ہے، شاید عورت اب فقط علامت جنس بن کر ایک مال تجارت ہوگئی ہے ــ یہ نسوانیت کا بدترین استحصال ہے جو عصر حاضر میں آزادی نسواں اور کھلے ہوئے معاشرے کے نام پر ہو رہا ہے۔ اس سے زیادہ عورت کی غلامی اور معاشرے میں جنس کی کوئی دوسری صورت نہیں ہوسکتی۔ تمدن کا پورا افق جنس کی گرم بھاپ سے دھندلا چکا ہے، ایک دھواں سا سماج میں چھا رہا ہے، جس سے ہر شخص کا دم گھٹنے لگا ہے اور صحت مند معاشرتی زندگی کے راستے بند ہو رہے ہیں۔

یہ شاید فرائیڈ کے اس مریضانہ خواب کی تعبیر ہے کہ فرد کے ہر عمل کا محرک اس کی شہوات (لیبڈو) ہیں جدید تہذیب کے ہر دایرے میں ہوس کی گرم بازاری کا سبب شاید یہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی انا (ایگو) اب جبلت (انسٹنکٹ) پر قابو رکھنے سے قاصر ہے۔ لہٰذا قدروں کا کوئی نظام جنس کی فطری قوت کو کس ضابطے کے تحت صحیح رخ پر لگا کر اس کا بہتر مصرف لینے کے قابل نہیں رہا ہے۔ لیکن اسلام کے ضوابط کی جو تصریح سطور بالا میں کی گئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس کو پوری اہمیت دے کر اس کو ایک ایسے آئین کا پابند بنایا گیا ہے جو بہ یک وقت انفرادی تسکین اور اجتماعی تزئین کا باعث ہے۔

قرآن انسان کے اندر صحیح قسم کے انا کی وہ صالح طاقت ابھارنا چاہتا ہے جو جنس کو اس کی فطری حدود میں رکھ سکے۔ یہ طاقت نفس کے مقابلے میں ضمیر کی ہے۔ لیکن یہ نہ تو کوئی صوفیانہ تخیل ہے نہ راہبانہ ریاضت، بلکہ قرآن نے ایک ایسا معاشرتی ضابطہ تجویز کردیا

ہے جس کی تعمیل سے فرد کی تسکین، خاندان کی تنظیم اور معاشرے کی ترقی کے اعلیٰ مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ اس ضابطے کا نام نکاح ہے جس کے مطابق مرد اور عورت ایک اخلاقی رشتے میں بندھ کر جائز معقول اور مفید طریقے سے جنسی لطف ولذت بھی حاصل کرتے ہیں اور اپنی ذہنی وقلبی تربیت بھی کرتے ہیں۔ اس طرح جسم و روح دونوں کے تقاضے ایک توازن کے ساتھ پورے ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے رشتۂ نکاح کو قلعہ بندی ("احصان") قرار دیا ہے، یعنی مرد وزن عقد نکاح کے بعد شوہر اور بیوی بن کر جنسی بے راہ روی سے محفوظ ہو جاتے ہیں اور ہوس رانی کے بجائے قرآن کے مطابق اپنے بہتر مستقبل کی فکر ("تقدیم") کرتے ہیں۔ یہ سلسلۂ نسل کو آگے بڑھانے کے ساتھ ساتھ آخرت کی تیاری کی طرف بھی ایک اشارہ ہے۔

عصر حاضر میں مرد اور عورت کے باہمی تعلقات کی خرابی کے اسباب حسب ذیل ہیں:

۱۔ نکاح کے جائز تعلق سے عدم رغبت اور صرف جنسی تعلق کی جانب میلان۔
۲۔ جائز جنسی تعلق کے قیام کے لیے عقد نکاح میں زیادہ سے زیادہ تاخیر
۳۔ یک زوجگی۔
۴۔ طلاق میں دشواری
۵۔ خاندانی منصوبہ بندی کے لیے ضبط ولادت۔

ان اسباب کے پیچھے جو نقطۂ نظر کام کر رہا ہے وہ اول تو نام نہاد آزادی نسواں ہے، دوسرے ایک مفروضہ معیار رہائش ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تاریخ انسانی میں پہلی بار جدید علمی و تمدنی ترقیات کی بدولت عورت اپنا آزاد تشخص حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئی ہے اور اپنی مستقل بالذات شخصیت کے فروغ کے لیے کوشاں ہے۔ چناں چہ اب وہ مرد کے مساوی ہوکر وہ سب کچھ کرنے کے لیے آزاد ہے جو اب تک صرف مرد کرتا رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف یک زوجگی کو عورت کا حق قرار دیا جا رہا ہے اور دوسری طرف اسے بھی براہ راست طلاق کا اختیار دینے کی وکالت ہو رہی ہے، جب کہ بجائے خود طلاق ہی کو زیادہ سے زیادہ دشوار بنایا جا رہا ہے۔ عورت کو تمام رشتوں سے الگ فقط عورت فرض کرکے اسے آزاد جنسی تجربے کے پورے مواقع دینے کی بات کی جا رہی ہے، اسے گھر کی چار دیواری سے باہر کھلے میدان میں لاکر اولاد کی پیدائش و پرورش کے بارے سبک دوش کرنے کی

سعی بھی کی جا رہی ہے۔ اس کے علاوہ مرد و زن زیادہ سے زیادہ لطف حیات حاصل کرنے کے لیے معیشت کے ایک خاص معیار کو مطمح نظر بنا کر خاندانی منصوبہ بندی اور اس مقصد کے لیے ضبط ولادت کے طریقوں پر عمل کر رہے ہیں، تاکہ آبادی کم سے کم ہو اور عیش کے وسائل زیادہ سے زیادہ۔ اس طرح آج کے سماج میں عام طور پر ساری فکر موجودہ انسانوں اور ان کی موجودہ حالت کی ہے جب کہ نئی نسلوں اور آئندہ حالات کی طرف سے غفلت برتی جا رہی ہے۔ اپنے حال میں مگن ہو کر مرد اور عورت دونوں اخلاقی قیود کو توڑ رہے ہیں اور اپنے عیش و عشرت پر کسی پابندی یا اس میں کسی کمی کو گوارہ کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس سلسلے میں ان کا انحراف نفس طرح طرح کے جنسی انحرافات اور جسمانی امراض بھی پیدا کر رہا ہے نتیجۃً معاشرت میں پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں اور حیاتیاتی زوال کے آثار نمایاں ہیں۔

اسلام کی تعلیمات عصر حاضر کے ان غلط اور مہلک میلانات کے خلاف ہیں اور اس طرح آج کے جنسی مسایل کا حل انہی تعلیمات سے میسر آتا ہے۔ اس سلسلے میں اسلام کے شخصی و عائلی قوانین یعنی مسلم پرسنل لا یا اسلامی سول کوڈ دنیا کا بہترین ضابطۂ معاشرت ہے جو یکساں طور پر مسلم و غیر مسلم ہر عقیدے کے تمام انسانوں کے لیے عملاً مفید ہے۔ مرد اور عورت کے تعلقات کی درستگی کے لیے اسلام کا ہدایت نامہ حسب ذیل نکات پر مشتمل ہے:

۱۔ نکاح کی پابندی و ذمہ داری کے بغیر جنسی تعلق ممنوع ہے۔
۲۔ بالغ لڑکے اور لڑکی کے نکاح میں جلدی کرنی چاہیے۔
۳۔ چند زوجگی کی اجازت ہے۔
۴۔ طلاق کی سہولت۔
۵۔ مصنوعی ذرایع سے ضبط ولادت پسندیدہ نہیں۔

نکاح کا تصور قرآن کے مطابق ایک صلۂ رحمی ہے، اس لیے کہ مرد و زن دونوں ایک "نفس" سے تخلیق کیے گئے اور وہ نفس انسانی کا اولین نمائندہ حضرت آدمؑ ہیں جن کی جنس و جان سے ہی ان کی زوجہ حضرت حوا پیدا کی گئیں، پھر ان دونوں کے تزوج سے مذکر و مونث پر مشتمل پوری نوع انسانی روئے زمین پر پھیل گئی۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ خالق کائنات کے ساتھ ساتھ رشتہ داریوں کا بھی احترام کیا جائے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ۔۔۔ لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تمہیں

الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ	ایک جان سے پیدا کیا اور اس نفس
وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ	سے ہی اس کا جوڑا بنایا اور ان دونوں
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّ نِسَآءً ۚ	کے ملاپ سے بہت سارے مرد وزن
وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ	روئے زمین پر پھیلا دیئے، لہٰذا جس
بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ	خدا کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے
عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا ۝	سے اپنا اپنا حق طلب کرتے ہو اس
(النساء: ۱)	سے اور رشتہ داریوں کو بگاڑنے سے
	ڈرو۔ بے شک اللہ تمہاری نگرانی کر رہا ہے۔

اس پس منظر میں یتیموں کے حقوق کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ ایک سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت مردوں کو دی جاتی ہے:

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِي	اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یتیموں کے ساتھ انصاف
الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ	نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تمہیں پسند آئیں
مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ (نساء: ۳)	ان میں دو، تین، یا چار سے نکاح کر لو۔

یہی وجہ ہے کہ رسول خدا نے نکاح کو اپنی سنت قرار دیا اور فرمایا کہ جو شخص اس سنت پر عمل کرنے سے گریز کرے اس کے ساتھ آپ کا کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ ماں، بیٹی، بہن، چچی، خالہ پھوپھی، مامی، دادی، نانی کو محرمات قرار دے کر اور دوسرے کی بیوی یا بہ یک وقت دو بہنوں کو عقد نکاح میں لینے نیز رضاعی بہن، رضاعی ماں، خوشدامن، بہو، زیر کفالت سوتیلی بیٹی، بھتیجی اور بھانجی کے ساتھ مناکحت سے منع کر کے عام اجازت دی گئی کہ کسی بھی عورت کے ساتھ مہر مقرر کر کے رشتۂ ازدواج قایم کیا جائے۔

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ	محرمات کے سوا، تمہارے لیے جائز
تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ	کیا گیا کہ جس عورت سے چاہو مال مہر
غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ ۭ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ	کی قرارداد کے ساتھ، حفاظت جنس کے
بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ	لیے، نہ کہ آزاد شہوت رانی کی خاطر، باضابطہ
فَرِيْضَةً ۭ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	رشتہ ازدواج قایم کرو۔ اس لطف
فِيْمَا تَرٰضَيْتُمْ بِهٖ مِنْۢ بَعْدِ	ازدواج کے لیے مہر ادا کرو، الآیہ کہ مہر

الْفَرِيْضَةِ ۖ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝ — مقرر ہو جانے کے بعد زوجین کی رضامندی سے آپس میں کوئی سمجھوتہ ہو جائے بلاشبہ اللہ تعالیٰ دانا و بینا ہے۔ (النساء: ۲۴)

مرد اور عورت کے اس جائز جنسی تعلق کے سوا دو جنسوں کے درمیان ہر قسم کے ناجائز تعلق کو زنا قرار دیا گیا جو ایک قابل سزا جرم ہے۔ چنانچہ اس جرم کی سزا کے لیے تعزیری ضابطے مقرر کیے گئے ہیں اور قانونی طور پر ثبوت مہیا ہو جانے کی صورت میں نہایت سخت اور عبرت ناک سزائیں تجویز کی گئیں، ساتھ ہی زنا کے ارتکاب سے مرد و زن کو روکنے کے لیے ایک غیر مخلوط معاشرے کا نقشہ پیش کیا گیا اور اس پر عمل درآمد کے لیے پردے کے احکام صادر کیے گئے۔ اس سلسلے میں ہم جنسی کے غیر فطری فعل کو بھی لواطت قرار دے کر اس پر لعنت بھیجی گئی اور اسے مستحق عذاب بتایا گیا۔ لونڈیوں کے رواج کو بھی بہ تدریج ختم کرنے کے لیے ان سے دوستانہ تعلقات استوار کرنے کے بجائے ان کے ساتھ نکاح کا حکم دیا گیا، تاکہ وہ بھی حصار نکاح میں آکر شریف عورتوں کی طرح زندگی گزاریں اور ان کے ذریعہ سماج میں کوئی بدکاری نہ پھیلے۔ غلاموں کے ساتھ ساتھ لونڈیوں کو بھی آزاد کرنے اور صاحب اولاد ہو جانے کے بعد ان کے آزاد ہو جانے کے احکام اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔

لوگوں کو جنسی بے راہ روی یا کج روی سے محفوظ رکھنے کے لیے اسلامی فقہ کے مطابق اس بات کو پسندیدہ سمجھا گیا ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد ان کی شادی جلد از جلد کر دی جائے، یہاں تک کہ اگر ایسا نہیں کیا گیا اور کسی بالغ سے کوئی لغزش ہو گئی تو اس کا وبال اس کے سرپرست پر بھی پڑے گا، اس لیے کہ اس نے اپنے نوجوان لڑکے یا لڑکی کے نکاح کا انتظام بر وقت نہیں کر کے انھیں معصیت کی زد پر چھوڑ دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ مرد و زن ایک دوسرے کی شخصیت کو ازدواج کے ذریعہ اسی طرح خطرات سے محفوظ کرتے ہیں جس طرح لباس موسم کے سرد و گرم سے جسم انسانی کی حفاظت کرتا ہے، ساتھ ہی عریانی پر پردہ ڈال کر بہ یک وقت زینت اور تقویٰ دونوں کا سامان کرتا ہے۔ قرآن کی حسب ذیل آیت اسی حقیقت کی نشاندہی کرتی ہے:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلٰى نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ — تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں بھی اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی جائز

لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ

(البقرہ: ۱۸۷)

کردی گئی ہے۔ بیویاں تمہارے لیے لباس ہیں اور تم بیویوں کے لیے لباس ہو۔ اللہ کو معلوم تھا کہ تم روزوں کے سبب اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے لہٰذا اس نے تم پر مہربانی کی اور تمہیں معاف کر دیا۔ اب تم بیویوں کے ساتھ رمضان کی راتوں میں بھی صحبت کرو اور وہ لطف زندگی اٹھاؤ جو تمہارے لیے جائز کر دیا گیا ہے۔

آیت میں خیانت نفس سے بچنے کی بات کی گئی ہے، یعنی نفس کے تقاضے بہ حدِ جواز پورے کرنے چاہئیں اور خواہ مخواہ اس پر جبر کر کے اسے غیر فطری آزمائشوں میں نہیں ڈالا جائے، یہاں تک کہ دن میں پورے ماہ رمضان کے اندر ہر قسم کی نفسیاتی خواہشات سے کنارہ کشی کے باوجود رات میں آب و دانہ کی طرح جائز طریقے پر جنسی فعل کی بھی گنجائش پیدا کر دی گئی، اس لیے کہ وہ بھی جسم انسانی کی ایک ضروری خوراک ہے اور وہ حتی الوسع ہر انسان کو حاصل ہونی چاہیے۔ اسی لیے اسلام میں تجرد اور رہبانیت کو سخت ناپسند کیا گیا ہے۔

جائز طریقے سے جبلت جنس کے تقاضے کی تکمیل درحقیقت فرد اور معاشرے دونوں کے مقدر مستقبل کی تعمیر و ترقی ہے۔ اس سلسلے میں قرآن کے بلیغ الفاظ یہ ہیں:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

(البقرہ: ۲۲۳)

تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں، لہٰذا جس طرح چاہو اپنی کھیتی میں جاؤ، لیکن اپنے مستقبل کی فکر کرو، اللہ کا خوف رکھو اور جان لو کہ تمہیں اس کے پاس جانا ہے۔ اے نبی! اس معاملے میں مومنوں کو خوش خبری دے دو۔

جنسی عمل میں بھی خوفِ خدا، تذکرہ آخرت اور مومنوں کو مژدہ دینے کی باتیں بتاتی ہیں کہ لطف و لذت برائے لطف و لذت نہیں ہے، اس کا ایک سنجیدہ و اعلیٰ مقصد ہے، اس کی کچھ

ذمہ داریاں ہیں اور بہرفعل دنیا کی طرح اس کی بھی جواب دہی ہے۔ دراصل یہی وہ نکات ہیں جو جنس کے معاملے میں بھی انسان کو حیوان سے ممتاز کرتے ہیں، اس لیے کہ بخلاف حیوان کے انسان کی جبلت بھی، اس کے شریفانہ انا کے تحت، وحشیانہ طور پر نہیں، مہذب انداز میں کام کرتی ہے۔

ہر حال میں عورت کے ساتھ معمول کے مطابق اور معروف طریقے پر حسن معاشرت کی تلقین کی گئی ہے، یہاں تک کہ ناپسندیدگی کے باوجود نیک سلوک کی ہدایت کی گئی ہے۔

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ	عورتوں کے ساتھ اچھی طرح زندگی بسر
كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا	کرو، اگر تم انھیں ناپسند بھی کرتے ہو
شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا	تو ہوسکتا ہے جس چیز کو تم ناپسند کرو
كَثِيرًا ○ (النساء: ۱۹)	اس میں اللہ نے بڑی بھلائی رکھ دی ہو۔

اس حسن معاشرت میں تعدد ازواج نہ صرف یہ کہ خلل انداز نہیں ہوتا بلکہ بہ وجوہ معاون ہوسکتا ہے۔ اسلام میں جس طرح برات، بری اور جہیز کی مروجہ رسوم کا کوئی تصور نہیں ہے اسی طرح سوت اور سوتیلے کی بھی کوئی روایتی تمیز نہیں ہے۔ سب بیویوں اور ان کی اولاد کے حقوق برابر ہیں۔ چند زوجگی کی صورت میں تمام ازواج کے ساتھ عدل اسلام کی شرط ہے، اگرچہ عدم عدل کا اندیشہ ہونے کی حالت میں ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنے کی ہدایت کی گئی ہے مگر نساء آیت ۱۲۹ میں واضح کردیا گیا ہے کہ کوئی مثالی عدل کامل مقصود نہیں ہے اور نہ کوئی نخبلی مساوات لازم ہے، جو کچھ مطلوب ہے وہ متوازن انداز میں بیویوں کے ساتھ انصاف اور ان کے حقوق کی ادائیگی ہے جس کی استطاعت اگر ایک شخص کے اندر ہے اور اسے ایک سے زیادہ بیوی کی واقعی ضرورت ہے، جس کا فیصلہ خود اس کا ضمیر کرے گا، تو اسے چار تک عورتوں سے عقد نکاح کی اجازت ہے تاکہ ایسا نہ ہو کہ فطری و حقیقی ضرورت کی تکمیل کا صحیح راستہ بند پاکر ایک انسان غلط راستوں پر جا پڑے۔ نکاح سماج کا منظور شدہ ایک علانیہ اور ذمے دارانہ جنسی تعلق ہے، جب کہ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ ایک خفیہ اور غیر ذمے دارانہ حرکت ہے، جس کے نتیجے میں پورا معاشرہ جرائم کی آماجگاہ بن کر بالآخر تباہ ہوجائے گا لہٰذا شریعت اسلامی نے نکاح کی جائز حدود میں مرد کے جنسی تقاضوں کی تسکین کے لیے چار بیویوں تک کی تحدید کردی ہے۔ یہ تحدید وحی الٰہی کی طرف سے ہوئی ہے، لہٰذا یقین کرنا چاہیے کہ اس سے زیادہ خلاف مصلحت ہوتا اور تحدید نہ ہونے کی شکل میں جنسی تعلق محض

ایک کھیل بن جاتا۔ چند زوجگی کی اجازت صرف مرد کے لیے مخصوص بھی وحی الٰہی سے ہی کی گئی ہے۔ جیسا متعلقہ آیات کے الفاظ سے واضح ہے، لہٰذا اس سلسلے میں بھی یقین کرنا چاہیے کہ عورت کے لیے چند زوجگی کی اجازت سماج میں فتنے کا باعث ہوتی، جب کہ اس کا صریحاً نسوانی حیا کے خلاف ہونا بہ آسانی سمجھ میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے سماج میں مرد کو معاشی عامل قرار دیا ہے اور اس کی وراثت کی تقسیم کا معاملہ بالکل الجھ جائے گا، اگر عورت کی چند زوجگی کے سبب اولاد کی اصلیت کا تعین مرد کے اطمینان کے مطابق نہ ہو سکے۔

شریعت اسلامی نے طلاق کی سہولت خاندان کے اندر بعض ناگزیر حالات کا مقابلہ اور بعض پیچیدہ مسائل کا حل فراہم کرنے کے لیے رکھی ہے۔ احادیث میں طلاق کو سب سے ناپسندیدہ جائز فعل بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن ہی میں طلاق کو آخری چارۂ کار کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، جب کہ اس سے پہلے ناچاقی کی صورت میں زوجین کے درمیان مفاہمت و مصالحت کی تدبیریں تجویز کی گئی ہیں اور اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر دونوں نیک نیتی سے کام لیں تو بعض اختلافات و مکروہات کے باوجود اپنے بگڑے ہوئے تعلقات بنا سکتے اور عقد نکاح کے اندر رہ کر زندگی گزار سکتے ہیں، بلکہ ایسی زندگی میں برکت کی امید دلائی گئی ہے۔ بہرحال، اگر بالکل ضروری ہو جائے تو زوجین کو تلقین کی گئی ہے، خاص کر مرد کو تاکید کی گئی ہے، کہ وہ شائستگی سے علاحدہ ہو جائیں اور اس کے بعد بھی جہاں تک ممکن ہو آپس میں حسن سلوک سے کام لیں، خاص کر اولاد کے معاملے میں کوئی جھگڑا نہ کریں، ان پر دونوں کے حقوق اور ان کے لیے دونوں کے فرائض ہیں، جن کی ادائگی دونوں کو کرنی ہے، جب کہ سابق شوہر کو سابقہ بیوی کے حقوق کا زیادہ لحاظ کرنا ہے۔ بیوی سے علاحدگی کے لیے جس طرح شوہر کو طلاق کی سہولت دی گئی ہے، گرچہ اس کے معقول آداب بھی بتا دیے گئے ہیں، اسی طرح شوہر سے علاحدگی کے لیے بیوی کو بھی خلع کی سہولت دی گئی ہے، خواہ وہ باہمی راضی نامہ کی صورت میں ہو یا بہ زور قانون۔ تمام مصالحانہ کوششوں کے باوجود بناؤ نہ ہونے کی حالت میں نہ تو شوہر زبردستی بیوی کو اپنے گھر میں روک کر رکھ سکتا ہے، نہ بیوی شوہر پر جبراً مسلط رہ سکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر طلاق کی آسانی ختم کر دی جائے تو حسن معاشرت باقی نہیں رہے گا اور پورا خاندان نیز سماج متصادم زوجین کا جہنم کدہ بن جائے گا، گھر کا سارا سکون رخصت ہو جائے گا، ازدواجی زندگی تباہ ہو جائے گی اور اولاد مایوس و بےزار۔

مرد جب ایک عورت سے نکاح کرتا ہے تو دو گواہوں کی موجودگی میں، مہر کی قرارداد،

کے ساتھ، باضابطہ و علانیہ بیوی اور اولاد کے نفقہ و کفالت کی تمام ذمہ داریاں قبول کرکے۔ اس سلسلے میں فریقین کا ایجاب و قبول باہمی رضامندی پر مبنی ہوتا ہے، جس کے بغیر شرعاً کوئی رشتہ قایم نہیں ہوتا۔ چنانچہ بیوی جب تک بیوی ہے، تمام خاندانی اخراجات شوہر ادا کرے گا خود عقد نکاح کے معاملے میں سارا مال و متاع شوہر کی طرف سے دیا جاتا ہے، جب کہ بیوی کی طرف سے کسی قسم کے ادنیٰ خرچ کا بھی کوئی جواز نہیں نہ تو شوہر کو برات لاکر بیوی کے سرپرست کو اخراجات پر مجبور کرنا ہے، نہ اسے بیوی کی جانب سے کوئی جہیز لینا ہے اور خود شوہر کو بھی بری کا تکلف نہیں کرنا ہے۔ اوّل تو اسے نفقہ کی ذمے داری قبول کرکے فریضۂ مہر کی ادائیگی کا رقم کی تعیین کے ساتھ اقرار کرنا ہے، دوم اگر اس کی استطاعت ہو تو اس کے مطابق اسے سنت ولیمہ ادا کرنی چاہیے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری بیٹیوں کے علاوہ حضرت فاطمہ زہراؓ کو بھی ہرگز کوئی جہیز نہیں دیا تھا۔ بلکہ حضرت علیؓ کے بھی سرپرست ہونے کی وجہ سے ان سے ہی مہر کی رقم وصول کرکے اس کے ذریعہ ان کا گھر بسانے کا معمولی انتظام کر دیا تھا۔ بہر حال طلاق کے بعد جب بیوی بیوی نہیں رہ جاتی ہے تو شوہر شوہر نہیں رہنے کے بعد اس کی کفالت کا ذمہ دار نہیں ہوتا اور اس پر کوئی نفقہ واجب نہیں ہوسکتا۔ البتہ مطلقہ کا مہر اس کا اپنا مال ہے اس کے علاوہ حالت زوجگی میں شوہر نے بیوی کو جو کچھ بھی جگہ، زمین، دولت، زیور، جواہر وغیرہ دیے ہوں وہ سب عورت کی ملکیت ہیں اور سابق شوہر ان میں سے کسی چیز کا ایک ذرہ بھی واپس نہیں لے سکتا۔ پھر عورت اپنے والدین، اولاد اور بعض حالات میں بھائی بہن کے اموال میں متعین ورثے کی حق دار ہے، جب کہ زوجیت کی حالت میں اس کے سارے اخراجات کی ذمہ داری شوہر ہی پر ہوتی ہے۔ طلاق کے بعد بھی اس کا عقد ثانی نہ صرف ممکن بلکہ مطلوب و مرغوب ہے۔ سن رسیدہ عورتوں کی اولاد پر بھی اُن کی خدمت و کفالت فرض ہے۔ اُن کے تمام اولیا جو اُن کے ورثا ہیں اُن کی کفالت کے ذمہ دار ہیں۔ شادی کے بعد عورت کا رشتہ اپنے پیدائشی خاندان سے منقطع نہیں ہوتا اور اس رشتے کے سارے تحفظات اسے ہر حال میں حاصل رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی اصول وراثت میں جہاں عورت کا حق مقرر کر دیا گیا ہے وہاں یہ وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ وراثت میں ایک مرد کا حق دو عورتوں کے برابر ہے (للذکر مثل حظ الانثیین)، تاکہ مرد کے ساتھ بھی انصاف ہو، ورنہ اگر عورت کا سارا خرچ برداشت کرنے کے بعد بھی مرد کو وہی حصہ ملتا ہے جو عورت کا ہے تو یہ نابرابری ہوتی اور مرد پر ظلم ہوتا۔ واقعہ

یہ ہے کہ جنس کے معاملات میں اگر اسلام نے مرد کو کچھ ترجیحات دی ہیں تو عورت کو تحفظات بھی دیے ہیں اور اس طرح دونوں کے درمیان حقیقی مساوات اور عدل سے کام لیا ہے۔ ترجیحات وتحفظات کا یہ توازن فطرتِ انسانی کے مطابق ہے اور صدیوں کا تاریخی تجربہ بھی اس کی معقولیت وافادیت پر دلالت کرتا ہے، جب کہ فطرت اور تجربے کے خلاف عصرِ حاضر کے مغربی معاشرے میں جو کچھ کیا گیا ہے وہ دونوں جنسوں پر صریح ظلم اور پورے سماج کے لیے تباہ کن ثابت ہوا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قرآن کا قانونِ معاشرت خدا کا بنایا ہوا ہے اور مبنی برصداقت ہے، لیکن خالص دنیوی قوانین انسان کے بنائے ہوئے ہیں اور محض فریبِ نفس ہیں۔

خاندانی منصوبہ بندی انسانی منصوبہ بندی نہیں ہے، ایک ایسی میکانکی منصوبہ بندی ہے جس میں انسان کو حیوان فرض کرکے اس کی آبادی پر پابندی لگانے کی کوشش کی جاتی ہے، تاکہ موجودہ انسانوں کی معاشی فارغ البالی کا ایک مزعوم معیار قایم ہو یا قایم رہے۔ اس مقصد کے لیے گھوڑوں اور گدھوں کی طرح آدمیوں کے آلۂ تناسل کو مسخ کیا جاتا ہے یا ان کے فطری نظامِ جسمانی میں مصنوعی طریقوں سے خلل ڈالا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں جو معاشی سوالات درپیش ہیں ان پر الگ سے گفتگو کی ضرورت ہے۔ بروقت یہ اشارہ کافی ہوگا کہ موجودہ معاشی نظاموں میں پیداوار اور اس کی تقسیم کے درمیان کوئی توازن نہیں پایا جاتا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نہ تو تمام معاشی وسایل پورے طور سے فراہم کیے جا رہے ہیں نہ ان کا صحیح مصرف انصاف کے ساتھ لیا جا رہا ہے۔ کچھ افراد اور بعض طبقات وسایلِ معیشت کے اجارہ دار بن کر اپنی عیاشی اور اپنے اقتدار کے لیے عوام الناس کا استحصال کر رہے ہیں۔ سرمایہ پرستی کی لعنت اشتراکی وغیر اشتراکی دونوں سماجوں پر مسلط ہے، کہیں اشخاص سرمایہ دار ہیں اور کہیں ریاست، بلکہ دونوں جگہ حقوق یافتہ حلقے اجارہ داری کر رہے ہیں۔ یہی وہ طاقت ور حلقے ہیں جو اپنے اقتدار کے بل پر اور اس کو ہمیشہ قایم رکھنے کے لیے ضبطِ ولادت کے نامراد منصوبوں پر وہ دولت بری طرح بہا رہے ہیں جو فلاحی کاموں کے لیے استعمال کی جاتی تو عوام کی پریشانیوں میں بہت کچھ کمی آتی۔ قصہ یہ ہے کہ آج کے نام نہاد ترقی یافتہ مرد اور عورت کو عیاشی کی لت لگ گئی ہے، لہٰذا صرف اپنی عشرتوں کے لیے یہ لوگ اپنی آیندہ نسلوں تک کو غارت کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور خود بھی ذلیل وخوار ہو رہے ہیں۔

یہاں ایک سیاسی سوال اٹھتا ہے جس پر بحث کا یہ موقع نہیں، لیکن کیا آج دنیا کا

ہر چھوٹا بڑا ملک اپنی قومی آمدنی کا جتنا بڑا حصہ دفاع کے نام سے جنگ کے اسلحے فراہم کرنے پر صرف کر رہا ہے اگر اس کا نصف بھی فلاح عامہ پر صرف کیا جائے تو قلت وسایل کے سبب آبادی کو کم کرنے کے لیے شرمناک طریقے اختیار کرنے کی ضرورت باقی رہ جائے گی؟ بہر حال، افلاس کے خوف سے قتل اولاد وہ قدیم جاہلانہ رسم ہے جس پر قرآن نے انسان کو اس طرح خبردار کیا ہے:

وَلَا تَقْتُلُوٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ	اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل
اِمْلَاقٍ ۭ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ	نہ کرو۔ ہم انھیں بھی رزق دیتے ہیں اور
اِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْاً كَبِيْرًا ۝	تمہیں بھی بلاشبہ ان کا قتل بڑی غلطی ہے۔
وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً	تم زنا کے قریب نہ جاؤ، وہ ایک بدی
وَسَاۗءَ سَبِيْلًا ۝ (بنی اسرائیل: ۳۲-۳۱)	ہے اور بہت ہی برا راستہ۔

ضبط ولادت صریحاً قتل اولاد ہے، اس لیے کہ اس کے ذریعہ بچوں کو پیدا ہونے سے پہلے ہی مار دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ایک اجتماعی نسل کشی ہے اور اس کا ارتکاب کرنے سے جنس کا سب سے بڑا مقصد یعنی تحفظ نسل فوت ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے قتل اولاد کے ساتھ ساتھ زنا کے قریب جانے سے بھی منع کیا۔ آئے دن کے واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ضبط ولادت کے مصنوعی طریقہ مرد و زن کے تعلقات میں ایسی پیچیدگیا پیدا کر رہے ہیں کہ بعض اوقات تحفظ نسل مشتبہ ہو جاتا ہے اور زنا کے راستے کھل جاتے ہیں، اس لیے کہ نکاح کی وہ بندش ڈھیلی پڑ جاتی ہے جو بچے کی پیدائش سے وابستہ ہے اور شادی شدہ زندگی میں آزاد جنسی تعلق سے روکنے والا اس فعل بد کا فطری نتیجہ باقی نہیں رہتا۔ فقط معیار رہایش کے لیے ضبط ولادت زندگی کے کسی اعلیٰ نصب العین کا مقصد نہیں ہو سکتا۔ اس کا مقصود محض عیاشی ہے، لہٰذا اس پر کاربند ہونے والے مرد و زن سے اخلاقی ضوابط کے لحاظ کی توقع نہیں کی جاتی۔ برتھ کنٹرول انسانی انا کی قیمت پہ اولی حیوانی جبلت معاش کی تسکین ہے، دوسرے جبلت جنس کی بے قید تسکین کا سامان ہے۔

قرآن کا تصور جنس ایک ازلی صداقت پر مبنی ہے۔ عیسائیوں کے گناہ اولین کے بالکل غلط اور بے بنیاد عقیدے کے برخلاف، انسان سے جنت میں نافرمانی رب کا ایک گناہ ضرور سرزد

ہوا مگر دنیا میں انسان گناہ گار بن کر نہیں آیا، اس لیے کہ شجرِ ممنوعہ کے قریب جانے کے سلسلے میں حکمِ خداوندی کی خلاف ورزی کے بعد حضرت آدمؑ کو پشیمانی ہوئی، انھوں نے تعلیم الٰہی کے مطابق استغفار کیا اور ان کی توبہ قبول ہوگئی۔ گناہ کی طرف حضرت آدم کو حضرت حوّا نے رغبت نہیں دلائی تھی، نہ انھوں نے گناہ کی طرف سبقت کی۔ پیش قدمی اغوائے شیطانی پر آدم ہی کی جانب سے ہوئی، اگرچہ حوّا نے بھی اُن کی پیروی کی اور اس طرح دونوں گناہ گار ہوئے۔ بہرحال جنت ہی میں معافی مانگ کر آدم و حوّا وہاں سے بالکل پاک وصاف ہوکر دنیا میں زندگی کا امتحان دینے کے لیے آئے:

وَقُلْنَا يَآ اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ۖ وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝ فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوْا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ ۝ فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۭ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ۝ قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا ۚ فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ (البقرہ: ۳۸،۳۵)	ہم نے آدم کو کہا "تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور یہاں فراغت کے ساتھ جو چاہو کھاؤ، لیکن اس درخت کے قریب نہ جاؤ ورنہ تم دونوں ظلم کا ارتکاب کروگے۔ تب شیطان نے انھیں ترغیب دے کر فرماں برداری کے راستے سے ہٹا دیا اور اس طرح انھیں جنت کے ماحول سے نکلوا دیا۔ لہٰذا ہم نے ان سب کو حکم دیا "تم لوگ ایک دوسرے کے دشمن بن کر یہاں سے زمین پر اتر جاؤ جہاں ایک مدت کے لیے تمہارے قیام اور متاعِ حیات کا سامان کر دیا گیا ہے۔" اترنے سے پہلے آدم نے اپنے رب سے سیکھ کر استغفار کیا اور اس کی توبہ قبول کرلی گئی، اس لیے کہ خدا معاف کرنے اور رحم فرمانے والا ہے اس کے بعد خدا نے جنت سے نکلتے وقت بنی آدم کو فہمائش کی کہ آئندہ

اس کی طرف سے بھیجی جانے والی ہدایت
کی جو شخص پیروی کرے گا اس کو کوئی
خوف و رنج نہ ہوگا۔

اس عظیم الشان معافی نامے اور ہدایت نامے سے واضح ہوگیا کہ دنیا میں آنے کے بعد نہ آدمی کا کوئی گناہ اولین باقی رہ گیا ہے نہ اس کے کفارے کا کوئی سوال ہے۔ اب جو کچھ ہے خدا کے مقرر کردہ دین کے مطابق مرد و زن ہر ایک کا اپنا اپنا عمل اور اس کا حساب ہے، جو دنیا و آخرت دونوں جگہ ہو رہا ہے اور ہوگا، چناں چہ قانونِ مکافات کی روشنی میں لوگوں کو جزا و سزا مل رہی ہے اور ملے گی۔ اس معاملے میں نوعِ انسانی کی دونوں جنسیں مساوی ہیں اور دونوں کے لیے ایک ہی نظامِ حیات اور معیارِ اقدار ہے، اس فرق کے ساتھ کہ ہر ایک کو اپنی اپنی فطرت اور صلاحیت کے مطابق اپنے اپنے طور پر عمل کرنا ہے۔ بہرحال، صلاح و فلاح اور نجات کی فکر دونوں کو یکساں انداز سے کرنی ہے اور اگر وہ احکامِ خداوندی کے تحت زندگی گزاریں گے تو بلا امتیاز مرد و زن دونوں کو کام یابی اور سرخ روئی نصیب ہوگی:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ	مرد اور عورت جو بھی نیک کام کرے گا
اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ	اور اپنا ایمان سلامت رکھے گا ہم اسے
حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ	دنیا میں صاف ستھری زندگی گزارنے
اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا	کا سامان دیں گے اور آخرت میں اس
يَعْمَلُوْنَ ○	کے بہترین اعمال کی جزا بھی عنایت
(النحل: ۹۷)	کریں گے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن دونوں جنسوں کے افراد کو تلقین کرتا ہے کہ وہ جنس کے فطری و طبعی اختلاف کو دل سے قبول اور اس کے عملی نتائج کو گوارا کرتے ہوئے، کسی قسم کے جنسی جھگڑے میں پڑے بغیر، یکسوئی اور مستعدی کے ساتھ صرف فضلِ خداوندی تلاش کریں اور اپنے ذاتی عمل سے اپنے آپ کو رحمتِ الٰہی کا مستحق بنائیں:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ	اللہ نے تم میں بعض کو بعض سے جو کچھ
بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ	زیادہ دیا ہے اس کی تمنا نہ کرو۔ مردوں
نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَآءِ	کو ان کے عمل کے مطابق زندگی کی ثمرتو

نَصِيْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۗ وَسْئَلُوا	سے حصہ ملے گا اور عورتوں کو ان کے
اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ	عمل کے مطابق۔ لہٰذا تم سب اللہ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا ۝	سے اس کا فضل طلب کرو، بے شک
(النساء: ۳۲)	اللہ ہر چیز سے باخبر ہے

عمل کے ذریعہ رحمت و نعمت کی جستجو میں یقیناً مرد اور عورت ایک دوسرے کے شریکِ کار ہیں۔ خدا کی قدرت نے انھیں ایک دوسرے کا زوج بنایا ہے اور اس کی مشیت نے ان کے درمیان محبت و رفاقت کا انتظام کیا ہے۔ چناں چہ ہاروت اور ماروت کے زمانے میں جب کچھ فتنہ پردازوں نے ان دونوں سے کوئی جادو سیکھ کر زوجین کے درمیان تفرقہ اندازی شروع کی (البقرہ: ۱۰۲) تو خداوند تعالیٰ نے اس پر تفرقہ اندازوں کو سخت تنبیہ کی۔ اس واقعے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جنسی تضاد کا تصادم کے لیے استعمال کتنی غلط بات ہے اور فطرت و حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ لہٰذا مرد و زن کے درمیان جبلت و شہوت پر مبنی کش مکش کا سارا فلسفہ کسی مرض کی دوا ہونے کے بجائے خود ایک مرض ہے۔ اس سلسلے میں انفرادی لاشعور کے متعلق فرائیڈ کا تصور نفسیات سخت گم راہ کن ہے۔ اس سے بدرجہا بہتر اجتماعی لاشعور کے متعلق یونگ کا نفسیاتی تصور ہے۔ فرائیڈ کی طرح مریض ذہنوں کی تحلیل نفسی کے بجائے انسانی نفسیات کی بنیاد معمول کے مطابق صحت مند ذہنوں کے تجزیے پر رکھی جانی چاہیے اور مریض کو مریض سمجھ کر طبی طریقوں سے اس کا علاج کیا جانا چاہیے نہ کہ اسے انسانیت کا ایک نمونہ قرار دے کر ذہنِ انسانی کے فہم کے لیے اس کا مطالعہ۔ واقعہ یہ ہے کہ فرائیڈ کے مریضانہ تصورات سے گناہ اولین کے عقیدے کی بو آتی ہے اور یہ عقیدہ آدمی کے لیے بالکل مایوس کن ہے۔ اس سے طبع انسانی کے اندر ایسی گرہیں پڑتی ہیں جن کا کھولنا ممکن نہیں۔ یہ وہ گتھی ہے جسے سلجھانے کی ہر کوشش اسے مزید الجھاتی چلی جاتی ہے، لہٰذا اسے قرآنی شعور کی ایک ضرب سے کاٹ دینا چاہیے، تاکہ دونوں جنسوں کے افراد احساسِ گناہ کی الجھنوں سے آزاد ہو کر ایک پاکیزہ زندگی گزار سکیں اور اپنی اپنی شخصیت کو صحیح طریقے سے فروغ دے کر اپنے اپنے مقدر کی تکمیل کریں۔

یہ زندگی عقدِ نکاح کے تحت زوجین کی خاندانی زندگی ہے، جس میں والدین اور اولاد کا قریبی تعلق اور آپس کا معاملہ تمام افراد کو ایک صالح، پرسکون اور ترقی پذیر معاشرت کے

لیے تیار کرتا ہے۔ (قرآن نے انسان کے لیے "نسب" کے ساتھ "مہر" کے رشتے کی وضاحت اسی لیے کی ہے)۔ اس طرح ریاست کو وہ منظم اور مستند شہری ملتے ہیں جن کی سرگرمیوں سے صحیح اور پورے معنوں میں ارتقائے حیات ہوتا ہے۔ باہمی اشتراک و تعاون اور محبت و رفاقت کے جو سبق انسان بچپن ہی سے اپنے خاندان میں سیکھتا ہے جوان ہو کر سماج میں انہی کے مطابق عمل کرتا ہے۔ لہٰذا کسی کش مکش کے بغیر اور آپس کی خیر خواہی سے فرد و جماعت دونوں کے تمام وہ مسایل حل ہو سکتے ہیں جو کاروبار تمدن میں انسانوں کو پیش آتے ہیں۔ اس صورت میں تہذیب کی لطیف قدریں شہوت انگیز فنون کی کارستانیوں سے محفوظ رہ کر فروغ پاتی ہیں۔ اس کے برخلاف داشتاؤں اور حرام کاریوں کے بل پر قایم ہونے والے جدید تمدن کی بدتہذیبیاں تمام اقدار کو تباہ کرنے والی ہیں اور مجموعی و عمومی طور سے پوری دنیا میں انسان کی ہلاکت کا سامان کر رہی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وقتی لطف و لذت کا نشہ پائیدار نہیں ہو سکتا۔ گناہوں کے سرور کا خمار اترتا ہی ہے اور اس کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے۔ جو معاشرہ اپنی نسل اور اس کے اخلاق کا تحفظ نہیں کر سکتا وہ عارضی طور پر مادی وسائل کی فراوانی سے ترقی و خوش حالی کا فریب تو بعض اوقات دے سکتا ہے۔ لیکن حقیقی ترقی و خوش حالی کی کوئی پائیدار ضمانت نہیں دے سکتا۔

اس سلسلے میں آدمی اور انسان کی کوئی تمیز محض فریب نفس ہے۔ قرآن میں آدم کا ذکر ضرور ہے اور بنی آدم کو احکام بھی دیے گئے ہیں۔ لیکن نیابت الٰہی کا بار امانت انسان پر ڈالا گیا ہے اور زمانے میں انسان ہی کی کامیابی یا ناکامی کی باتیں کی گئی ہیں۔ بہر حال، آدمی وہی ہے جو انسان ہے، اور انسان بے مہار حیوان نہیں ہے، وہ خالق کائنات کے بنائے ہوئے قانون فطرت کا پابند ہے اور خود کے بدلتے ہوئے نظریات کی پیروی کرنے کے بجائے ایک ازلی صداقت کا وفادار ہے۔ وہ خدا سے اس کی بندگی کا عہد کر کے دنیا میں آیا ہے اور خدا نے زندگی کی تمام آزمائشوں میں کام یاب ہونے کے لیے انسان کو علم حقیقت عطا کیا ہے، اس کے نفس کو باشعور بنایا ہے اور نفس کی باریکیوں پر غور کر کے ایک شریفانہ کردار اختیار کرنے کی تلقین کی ہے۔ انسانی ذہن و سیرت کی اس تعمیر و ترقی کے لیے قرآن نے نفس کے ساتھ ساتھ آفاق اور تاریخ کے واقعات پر غور و فکر کی دعوت بھی آدمی کو دی ہے تاکہ وہ ایک وسیع کائنات میں حیات کی جامعیت کا حامل ہو کر تخلیق کے اعلیٰ

مقاصد کی تکمیل کرے۔ مغربی عقاید وافکار کے برخلاف، انسان ہمیشہ ناقص رہنے والا نہیں ہے۔ اسلام کے مطابق، کمالِ انسانیت کا حصول اسی دنیا میں ممکن ہے اور اس کے لیے فوق البشر بننے کی ضرورت نہیں ہے، نہ کوئی آدمی فوق البشر بن سکتا ہے، صرف خیر البشر ہونا کافی ہے۔ دنیا کی زندگی میں خیر البشر کے نصب العین کا ایک نمونۂ کامل حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کی بدولت ظہور پذیر ہو چکا ہے۔ رسولِ خدا ایک مکمل وکامل انسان تھے اور آپ کی خاندانی ومعاشرتی زندگی دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ایک نشانِ راہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے پرتو سے جن مردوں اور عورتوں کی شخصیتیں منور ہوئیں ان صحابہؓ وصحابیاتؓ کی زندگیاں بھی ہمارے لیے نمونۂ عمل ہیں، خاص کر عورتوں کے لیے ازواج وبناتِ مطہرات مینارِ ہدایت ہیں۔ قرآن نے انھیں مخاطب کر کے کہا ہے کہ وہ اپنے گھر میں نازل ہونے والی وحیِ الٰہی کے احکام کا مطالعہ کریں۔ حدیثِ رسول ہے کہ تلاشِ علم ہر مسلمان مرد اور عورت پر فرض ہے۔ شریعت ظاہر ہے کہ ایک باشعور زندگی کی متقاضی ہے۔ لہٰذا مرد وزن دونوں کا زیورِ علم سے آراستہ ہونا ضروری ہے، ورنہ حیاتِ دنیوی کی پرپیچ راہوں میں صراطِ مستقیم کی پہچان مشکل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم سماج نے اپنے ادوارِ عروج میں تعلیمی نظام کو بے حد ترقی دی، جس سے لڑکوں کے ساتھ ساتھ لڑکیاں بھی مستفید ہوئیں اور بڑی بڑی عالمہ وفاضلہ عورتیں تاریخ کے پردے پر نمودار ہوئیں۔ لیکن یہ مسلمان عورتیں چراغِ خانہ تھیں، شمعِ محفل نہیں، انھوں نے معاشرے میں امومت اور تربیتِ اطفال کو اپنی خاص ذمہ داری سمجھا اور بہ طریقِ احسن ادا کیا۔ تب یہ ممکن ہوا کہ مردانِ کار نے تمدن وتہذیب کی وہ ترقیات دنیا کے سامنے پیش کیں جن کے بعض محیر العقول کارنامے آج افسانے بن چکے ہیں۔ لہٰذا تعلیم اور خدمات کے معاملے میں اصولاً جنس کا کوئی امتیاز شرعِ اسلامی میں نہیں ہونے کے باوجود اس بات کا لحاظ کرنا ضروری ہے کہ تعلیم کے کون موضوعات اور خدمات کے کون دائرے مرد کے لیے سازگار ہیں اور کون عورت کے لیے، تاکہ مرد مرد کی حیثیت سے کام کرے اور عورت عورت کی حیثیت سے اور دونوں اپنی اپنی شخصیت کے مطابق زندگی کے میدان میں آگے بڑھتے ہوئے صحیح ومفید خطوط اور رخ پر عروجِ آدمِ خاکی کا سامان کریں اور یہ نہ ہو کہ زن نازن اور مرد نامرد ہو کر بالکل مخلوط ہو جائیں، یہاں تک کہ لباس وانداز کی یکسانی بالآخر جنس کی یکسانی میں بدل کر معاشرے میں ایک نئی جنس، مخنث (یونی سکس) کو فروغ دے۔ قرآن کا تصورِ جنس، جنس

کے اس درجہ مسخ ہونے کے خلاف واحد ضمانت ہے۔ لہٰذا اس تصور کی تمام تفصیلات ومضمرات کو اچھی طرح سمجھ کر اسی کے موافق عصر حاضر کے بگڑے ہوئے معاشرے کی مکمل اصلاح وتجدید کی اشد ضرورت ہے۔ آج کی نئی جاہلیت میں اسلام کو ایک بار پھر وہی انقلابی مہم انجام دینی ہے جو وہ ڈیڑھ ہزار سال قبل پرانی جاہلیت کے دور میں انجام دے چکا ہے۔ قرآن عہد جدید کی تاریکیوں کو اپنے نور وحی سے اسی طرح دور کرے گا جس طرح عہد قدیم کی ظلمتوں کو دور کر چکا ہے۔ اس طریقے سے بہ یک وقت اسلام اور انسانیت دونوں کی نشاۃ ثانیہ آج کی دنیا میں ہو سکے گی۔

جب تک مرد وزن کے باہمی تعلقات قرآنی تصور جنس کے مطابق استوار نہیں ہوں گے معاشرے میں وہ اولوالعزم افراد پیدا نہیں ہو سکیں گے جو شہادت حق کی ادائیگی میں جان تک کی بازی لگا دیں، جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں ایک ماہر نفسیات کے پیش کردہ بیان سے بھی اشارہ ملتا ہے۔ بات یہ ہے کہ تعلقات کی یہ استواری ہی خاندان اور سماج کا وہ نقشہ ترتیب دیتی ہے جس میں ایک آسودہ انسان اپنی ازواج واولاد کی فکر سے آزاد ہو کر بڑے بڑے معرکوں میں کود پڑتا ہے اور ذاتی نفع ونقصان سے بے نیاز ہو کر اجتماعی مفادات کی پاسبانی کے لیے ہر خطرے کا مقابلہ کرتا ہے۔ اسلام کے دور اول میں شوق شہادت سے سرشار ہو کر صحابۂ رسول اور ان کے تابعین نے جو عظیم فتوحات حاصل کیں وہ رضائے الٰہی اور فلاح آخرت کی آرزو کے ساتھ ساتھ اس اطمینان واعتماد کا نتیجہ بھی تھیں جو مردوں کو اپنی عورتوں اور بچوں کے متعلق قرآن کے منظم کیے ہوئے اسلامی معاشرے میں حاصل تھا۔ خدا پر ایمان بالغیب، رسول خدا کی مکمل اطاعت اور اخوت اسلامی کے مجموعے کو قرآن نے مسلمانوں کے تمام کمالات وفتوحات کا سبب قرار دیا ہے۔

اسلامی معاشرت پر مولانا سید جلال الدین عمری کی کتاب

مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

• امت مسلمہ کی ذمہ داریوں میں مرد اور عورت دونوں شریک ہیں • راہ حق میں عورتوں نے ہر دور میں استقامت کا ثبوت دیا ہے • مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں کیا ہیں۔ ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے میں میاں بیوی کے تعاون کی کیا اہمیت ہے۔ قرآن وحدیث کی روشنی میں اپنی نوعیت کی ایک مستند کتاب۔ صفحات ۶۰۔ قیمت ۳ روپئے صرف۔

ادارۂ تحقیق۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ

اسلامی تہذیب
(مطالعے کا صحیح منہاج)

جناب محمد سعود عالم قاسمی

تہذیب کی جو تعریفیں عمرانیات کے ماہرین نے کی ہیں ان سے تہذیب کا کچھ یہ تصور پیدا ہوتا ہے کہ گویا وہ زندگی کا تتمہ اور ضمیمہ ہے یا زندگی کے چند مخصوص پہلوؤں کی نقیب ہے یا پھر یہ سمجھا جاتا ہے کہ کچھ معروف اخلاقی، جمالیاتی اور مادی سوالوں کا جواب ہے۔ اسلام تہذیب کے اس تصور کو غلط سمجھتا ہے۔ اس کی نظر میں حقیقی تہذیب پوری زندگی کو سنوارنے کا نام ہے اور انسان کی جملہ سرگرمیوں کا عنوان ہے۔ وہ زندگی کے ہر پہلو کی ترجمان ہے اور اسی لیے پورے انسانی وجود پر محیط ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے کہ اسلام کے نقطۂ نظر سے تہذیب ایک ایسا آئینہ ہے جس میں انسان کے پورے وجود، ماحول اور کوائف کا انعکاس ہوتا ہے۔ تہذیب کا یہ تصور انسانی سرگرمیوں کے مطالعہ کا کلی طریقہ کار وضع کرتا ہے کہ اس کی رو سے اسلامی تہذیب نام ہے مقصد زندگی اور طریقہ زندگی کے عملی اظہار یا اجتماعی پیکر کا جسے اسلامی عقائد و تعلیمات کے تحت کوئی گروہ یا معاشرہ اختیار کرتا ہے جس کا مظاہرہ اس کی ہر سرگرمی میں ہوتا ہے خواہ وہ زندگی کے کسی بھی پہلو سے تعلق رکھتی ہو۔ یہ تصور نسلی اور جغرافیائی حدود اور زمانی و مکانی حالات کے اختلاف کے باوجود اس گروہ میں وحدت کے شعور کو زندہ اور تابندہ رکھتا ہے اور اسی سے اس کے پسند و ناپسند کا معیار بنتا ہے اور حسن و قبح کا رجحان متعین ہوتا ہے۔ گویا اسلامی تہذیب نہ صرف عقیدہ کا نام ہے اور نہ محض سماجی سرگرمیوں کا بلکہ اس انسانی سرگرمی کا نام ہے جو اسلامی نظریہ و عقیدہ کا نتیجہ ہو۔ ڈاکٹر محمد علی ضناوی اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں۔

"زندگی اور کائنات کے اسلامی تصور کو قبول کرکے ایک انسانی جماعت جو سرگرمیاں انجام دیتی ہے اور روئے زمین پر اللہ کی خلافت کو وجود میں لاتی ہے وہ اسلامی تہذیب ہے"[1]

اس وضاحت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلامی تہذیب کا مطالعہ دو چیزوں سے واقفیت پر منحصر ہے ایک تو اس فکر اور نظریہ یا عقیدہ سے جس کی بنیاد پر تہذیب وجود میں آتی ہے اور دوسرے اس خارجی نظام یا عملی پیکر سے جو اس کے خط وخال کو واضح کرتا ہے یعنی سمندر میں تیرنے والے برف کے تودے کی طرح تہذیب کا ایک حصہ سطح کے اوپر ہوتا ہے اور دوسرا سطح کے نیچے۔

کسی تہذیب کے لیے نظریہ اور فکر کی حیثیت روح کی ہوتی ہے اس کے بغیر کوئی ظاہر یا جسم وجود میں نہیں آسکتا، یہ نظریہ اور عقیدہ ایک طرف تو کائنات میں انسان کی حیثیت کو متعین کرتا ہے اور دوسری طرف اس کی سرگرمیوں کو ایک خاص رخ عطا کرتا ہے جو اس کی تعمیر وترقی کی سمت ہے۔ یہ نظریہ اپنی اصل کے لحاظ سے ابدی اور مطلق ہے اور تمام آسمانی مذاہب کا جوہر ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو تمام آسمانی مذاہب ایک ہی روح کے مختلف قالب ہیں اور ایک ہی جوہر ان سب میں مشترک ہے، اس جوہر میں کبھی کوئی تبدیلی نہیں آتی، حالات اور زمانہ کے تغیر کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ اسی طرح ثابت اور قائم ہے جس طرح خدا کی صفات ثابت اور قائم ہیں۔ اسی لیے قرآن نے اس پر زور تو دیا ہے مگر بالعموم اس کی لم بیان کرنے سے گریز کیا ہے۔

خارجی ہیئت اور عملی پیکر کو جسم اور مظاہر سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ ہیئت اپنے باطن کا حصہ اور اس کی علامت ہے۔ جس طرح دنیا کا ہر وجود اپنی مخصوص شکل وصورت لے کر آتا ہے اور ہر شے کی اپنی ایک خاص ہیئت ہوتی ہے، وہ اس کی پہچان کا ذریعہ بنتی ہے اور اسے دوسرے موجودات سے ممتاز کرتی ہے، اسی طرح تہذیبی ہیئت اس کی فکر اور عقیدہ کے تعارف اور پہچان کا ذریعہ ہے۔ یہ ہیئت کبھی اپنے باطن کے خلاف نہیں ہوسکتی بلکہ ہمیشہ اس کے شایانِ شان ہوتی ہے۔ قرآن اس کی وضاحت اس طرح کرتا ہے۔

قَالَ رَبُّنَا الَّذِیٓ اَعۡطٰی کُلَّ شَیۡءٍ خَلۡقَہٗ ثُمَّ ھَدٰی ٥ (طٰہٰ: ۵۰)
ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی ساخت بخشی پھر اس کو راستہ بتایا۔

اسی لیے اسلامی تہذیب کے مطالعہ میں اس بات کو پیش نظر رکھنا از حد ضروری ہے کہ ہم تہذیب کی حیثیت سے جن مظاہر پر گفتگو کر رہے ہیں وہ اپنے فکر و نظریہ سے کس حد تک مطابقت رکھتے ہیں اور کہاں تک اس روح کی نمائندگی کرتے ہیں ظاہر ہے کہ وہی مظہر اور وہی سرگرمی اسلامی تہذیب کا جزو بن سکے گی جو اسلامی فکر کے شایانِ شان ہو گی۔

یہ جسم یا ہیئت جو تہذیب کا پیکر ہے اس میں تہذیب کی خصوصیات پنہاں ہوتی ہیں، یہ تمام آسمانی مذاہب میں زمانہ کے مزاج اور حالات و ماحول کی رعایت کے ساتھ وجود میں آتی ہے

پھر اس میں اس کی مناسبت سے جزوی تبدیلی بھی ہوتی ہے مگر وہ بھی فرضی اور اعتباری نہیں ہوتی بلکہ روح تہذیب کا تقاضا ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر یہودی مذہب اور اسلام کو لے لیجئے، یہودی شریعت میں قبلہ بیت المقدس تھا اور اسلام میں تھوڑے عرصہ تک یہ قبلہ برقرار رہا پھر خانۂ کعبہ انسانوں کا قبلہ قرار پایا۔ موسوی شریعت میں زنا کی سزا رجم تھی جبکہ اسلامی شریعت میں رجم شادی شدہ کے لیے اور کوڑے کی سزا بن بیاہے کے لیے مقرر کی گئی، یہودی شریعت میں قتل کا بدلہ قتل تھا اسلامی شریعت میں قتل کا متبادل دیت کو قرار دیا گیا، اسی طرح عبادات کی تعداد ان کے اوقات اور ان کی شکلوں کی تعین کے متعلق جو اختلافات ہیں وہ اصلاً ان نئے حالات یا انسانی شعور کی سطح کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن میں اس جوہر کو عملی پیکر حاصل ہوتا ہے۔

انسانی تہذیب کی تشکیل جدید

اسلامی فکر اور خارجی ہیئت کی تفہیم پر زور دینے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوتی ہے کہ اسلامی تہذیب فی الواقع انسانی تہذیب کی تشکیل جدید کا نام ہے، وہ انسانی تہذیب جو پہلے انسان حضرت آدمؑ سے لے کر بعثت محمدیؐ تک مختلف پیغمبروں اور رسولوں کے ذریعہ پروان چڑھتی رہی ہے، اسلام دین الٰہی کے اسی تسلسل کی آخری کڑی ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کی نشاۃ جدیدہ کے داعی اور مبلغ تھے، آپ نے کسی نئے دین کی بنیاد نہیں ڈالی بلکہ فرمایا نحن معشر الانبیاء اخوۃ لعلات امہا تھم شتی ودینھم واحد[1] (انبیاء باہم باپ شریک بھائی ہیں ان کی شریعتیں مختلف ہیں اور دین ایک ہے) بہت سے لوگ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بانی اسلام اور اسلام کو محمدیت (Mohammadanism) سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ایک غلط طرز فکر ہے اور اسلام کے سلسلہ میں غلط فہمی کو پیدا کرنے کا سبب ہے، قرآن کریم نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تعارف اسی حیثیت سے کرایا ہے کہ وہ اس انسانی یا انبیائی تہذیب کی نشاۃ جدیدہ کے داعی ہیں جن کا کام دین پر حالات و زمانہ کے منفی غبار کو صاف کرنا اور انسانوں کو ان کے اختیار کردہ غلط طریقہ زندگی سے نجات دلا کر اصل دین کی طرف واپس بلانا ہے قرآن کہتا ہے۔

اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ	جو اس رسول نبی امی کی پیروی کریں جس
الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ	کا ذکر انھیں اپنے یہاں توراۃ اور انجیل

مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ	میں لکھا ہوا ملتا ہے، وہ انھیں نیکی کا حکم
وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ	دیتا ہے بدی سے روکتا ہے ان کے
وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ	لیے پاک چیزیں حلال اور ناپاک چیزیں
لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ	حرام کرتا ہے، اور ان پر سے وہ بوجھ
الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ	اتارتا ہے جو ان پر لدے ہوئے تھے
إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ	اور وہ بندشیں کھولتا ہے جن میں وہ
عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ	جکڑے ہوئے تھے لہٰذا جو لوگ اس پر
وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا	ایمان لائیں، اور اس کی حمایت اور نصرت
النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ	کریں اور اس روشنی کی پیروی اختیار
أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥	کریں جو اس کے ساتھ نازل کی گئی ہے،
(الاعراف: ۱۵۷)	وہی فلاح پانے والے ہیں۔

تشکیل جدید کی ضرورت

گذشتہ آسمانی مذاہب کے پس منظر میں جب اسلامی تہذیب پر گفتگو ہوتی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم تہذیب کی نئی تشکیل میں یہودیت، مسیحیت اور دیگر آسمانی مذاہب کو گوارا کر سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ وہ جوہر یا اصل دین جو اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق تمام آسمانی مذاہب کی روح ہے، اب اس کی نمائندگی صرف اور صرف اسلام کر رہا ہے جبکہ دوسرے مذاہب اس سے منحرف ہو کر فکر و عمل کی بہت سی گمراہیوں کا شکار ہو چکے ہیں، دوسرے یہ کہ ان مذاہب کا وہ پہلو جسے ہم نے تہذیب کا ظاہر یا جسم سے تعبیر کیا ہے ایک خاص وقت، ماحول اور قوم میں اپنی افادیت رکھتا تھا، ان کے مطابق بھی تھا اور ان کی رعایت بھی اس میں موجود تھی، ان کے بدلنے کے ساتھ اب وہ بھی منسوخ ہو چکا ہے اب اس کو واپس لانے کا مطلب نئے حالات میں اس قدیم صورت کو منطبق کرنا ہے جس کی اصل مسخ ہو چکی ہے، یہی دو پہلو ہیں جو عالمی اسلامی تہذیب کا تقاضا کرتے ہیں تشکیل جدید میں ایک طرف تو آسمانی مذاہب کے اصل و جوہر کی نمائندگی ہوتی ہے اور دوسری طرف نئے حالات اور نفسیات کی رعایت ہوتی ہے۔

توحید اور اسلامی تہذیب

عمرانیات کے ماہرین مطالعہ سماج میں بنیادی اہمیت ان آثار اور مظاہر کو دیتے ہیں جو عملی دنیا میں نظر آتے ہیں ان کے فکری اور نظری اسباب وعوامل کو وہ ثانوی حیثیت دیتے ہیں۔ مطالعہ تہذیب کے اس طریق کار سے مختلف اسلام کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تہذیب کے مطالعہ میں فکر ونظر کی درستگی کو بنیادی حیثیت سے پیش کرتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے آثار ومظاہر کو ثانوی حیثیت دیتا ہے، اسلام اس بات کا قائل ہے کہ کسی کے رویہ میں تبدیلی اسی وقت آتی ہے جب کہ اس کے دل کی کیفیت بدل جاتی ہے، پہلے آنکھ اندھی نہیں ہوتی دل اندھا ہوتا ہے، تاہم اگر مطالعہ تہذیب کے مغربی تصور کو ہی لیجئے اور اسلامی تہذیب میں عقیدہ توحید کی جلوہ گری کا مشاہدہ کیجئے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس کی ریڑھ کی ہڈی (BACK-BOON) ہے، توحید ہماری تہذیب میں کس طرح جاری وساری ہے اس کا مشاہدہ ہم روزمرہ کی زندگی اور اس کے تفصیلی امور میں کرسکتے ہیں۔ ایک مسلمان صبح سویرے اٹھتا ہے تو سب سے پہلے اس کی زبان سے نکلتا ہے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" وہ کسی سے ملتا ہے یا کوئی سامنے آتا ہے تو ایک کہتا ہے السلام علیکم ورحمۃ اللہ دوسرا جواب دیتا ہے وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ، پھر ایک دوسرے کی خیریت دریافت کی جاتی ہے اور دونوں طرف سے جواب ملتا ہے، الحمدللہ، بہت سے لوگ مل بیٹھتے ہیں کسی کو چھینک آئی اس نے فوراً کہا الحمدللہ، حاضرین نے جواب دیا یرحمک اللہ۔ کوئی کام شروع کرنے سے پہلے زبان سے نکلا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، کسی حادثہ یا موت کی خبر ملتی ہے یا کوئی چیز گم ہوجاتی ہے، بے ساختہ زبان پکارتی ہے انا للہ وانا الیہ راجعون۔ کسی کی ہمت افزائی کی تو کہا ماشاء اللہ، شکریہ ادا کیا تو بولے جزاک اللہ، معذرت کی تو کہا استغفراللہ، کسی گندی شئے سے نفرت کا اظہار کرتا ہوا کہا لاحول ولاقوۃ الا باللہ، کوئی نامناسب جملہ نقل کرنا ہے پیش بندی کی نعوذباللہ، کسی جوش وجذبہ کا اظہار کیا تو پکارا اللہ اکبر، حیرت کا اظہار کیا تو کہا اللہ اللہ، کسی کو رخصت کیا تو بولے فی امان اللہ، کسی سے برأت ظاہر کی کہا حاشا للہ کوئی وعدہ کیا تو کہا ان شاء اللہ، مردہ کو قبر میں لٹایا تو کہا بسم اللہ وعلیٰ ملۃ رسول اللہ۔ غرضیکہ زندگی کے ہر معاملہ میں توحید کا حوالہ اور ہر کام میں توحید کا سہارا یہ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی ہے۔

اسلامی تہذیب اور عمل صالح

اسلامی تہذیب کے تعارف کے لیے اگر کوئی شرعی اصطلاح مقرر کی جائے تو وہ "عمل صالح" ہے۔ عمل صالح کا تصور یہ ہے کہ مسلمان نظری اور عقلی سطح پر ایمان کا جو عقیدہ اختیار کرتا ہے۔ عملی سطح پر اس کا مکمل اظہار کرے، یعنی اس کے نظریہ اور عمل میں اتحاد اور یکسانیت پیدا ہو اور اس کے فکری اور عملی رویہ میں ہم آہنگی ہو۔ یہ عمل صالح، زندگی کی ہر جانب میں صحت مند اور پاکیزہ رویہ کا نام ہے، ہندومت میں انسان کے داخلی جوش پر زور دیا جاتا ہے، مسیحیت میں گناہ، کفارہ اور تثلیث کو نظری سطح پر قبول لینے پر زور صرف کیا جاتا ہے اور بدھ مت ایک پر مشقت ریاض پر انحصار کرتا ہے، اس کے برخلاف اسلام ایمان و عمل کی یکسانیت پر زور دیتا ہے، نہ تنہا ایمان اور نہ صرف عمل، بلکہ ایمان و عمل کا امتزاج، ایک ایسا شخص جو فکری اور عقلی سطح پر ایمان کو اس کے تفصیلی شرائط کے ساتھ قبول کرتا ہے، مگر عملی زندگی اس کے اختیار کردہ عقائد کی گرفت سے آزاد ہے اسلام کی نظر میں وہ اس شخص کی طرح ہے جس کی جیب میں بہت سے پیسے ہیں مگر وہ ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھاتا اور پریشان حالی کا شکار رہتا ہے، یہ نظری انسان اسلام کا مطلوبہ مہذب انسان نہیں ہے۔

اسلامی تہذیب اور تزکیہ

اسلام فرد اور معاشرہ کی ترقی کو تزکیہ سے جوڑتا ہے، اسلام کی نظر میں زندگی گزارنا ایک چیز ہے اور زندگی کا سنوارنا دوسری چیز، زندگی گذارنا انسان اور جانور دونوں میں مشترک ہے جبکہ زندگی کا سنوارنا خالص انسانی عمل ہے اور یہی تہذیب ہے، گویا مہذب زندگی وہ ہے جو تزکیہ کے مراحل سے گذری ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تعارف قرآن نے متعدد جگہوں پر اس پہلو سے کرایا ہے۔

هُوَ الَّذِىْ بَعَثَ فِى الْاُمِّيّٖنَ	وہی ہے جس نے امیوں کے اندر ایک
رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ	رسول خود انہی میں سے اٹھایا جو انہیں
اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ	اس کی آیات سناتا ہے ان کی زندگی سنوارتا
الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا	ہے اور ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم

مِن قَبْلُ لَفِي ضَلٰلٍ مُّبِينٍ ۝ (جمعہ۱) دیتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں پڑے ہوئے تھے

اگر تزکیہ کو چند نفسی ریاضتوں کے معنیٰ میں محدود نہ کرکے زندگی کے ہر عمل اور ہر پہلو پر لاگو کیا جائے تو یہ عمل صالح کا ایک پروسس (PROCESS) اور اس کا ہم معنی ہے، یہ تزکیہ انسان کو کس طرح مہذب بناتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانوں کو اس سے کیونکر مستفید کیا اس کا اندازہ صرف ایک واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے۔ کفار مکہ کے ظلم وستم سے تنگ آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو حبشہ ہجرت کرجانے کا حکم دیا، اور مسلمانوں کی مٹھی بھر تعداد جائے پناہ کی تلاش میں حبشہ چلی گئی، مگر نظام شرک کے ہرکارے ان کا تعاقب کرتے ہوئے وہاں بھی پہونچ گئے اور حبشہ کے حکمراں نجاشی سے ان کی واپسی کا مطالبہ کیا، ان کو باغی اور بھگوڑے قرار دیا، ان کی عقل وخرد کو مشکوک ٹھہرایا اور طرح طرح کے الزامات لگاکر ان کی سیرت وکردار کو مجروح کرنے کی کوشش کی، اس وقت مسلمانوں کی جانب سے حضرت جعفر طیارؓ کھڑے ہوئے اور اپنے ماضی اور حال کی صورت اس طرح بیان کی۔

"اے بادشاہ! ہم جاہلیت میں گرفتار تھے، بتوں کو پوجتے تھے، مردار کھاتے تھے، فواحش کا ارتکاب کرتے تھے، رشتے کاٹتے تھے، پڑوسیوں سے بے نیاز رہتے تھے، ہم میں کا طاقت ور ہمارے کمزوروں کو کھاجاتا تھا، یہ ہماری حالت تھی۔ یہاں تک کہ اللہ نے ہمارے پاس ہم میں سے ایک رسول بھیجا، ہم جس کے نام ونسب، صدق وامانت اور پاکدامنی سے اچھی طرح واقف ہیں اس نے ہم کو اللہ کی طرف بلایا کہ ہم اس کو واحد جانیں اسی کی عبادت کریں، اور اس کے علاوہ پتھر اور بت اور ہر اس چیز کو چھوڑدیں جس کی ہم اور ہمارے آباواجداد عبادت کرتے تھے، انھوں نے ہم کو صدق حدیث، ادائیگی امانت، صلہ رحمی، پڑوسی سے حسن سلوک کا حکم دیا اور ناحق خون کرنے سے بچنے کی تعلیم دی، فواحش اور جھوٹی گواہی یتیموں کا مال کھانے اور پاک دامن خواتین پر الزام تراشی کرنے سے روکا۔ انھوں نے ہمیں حکم دیا کہ ہم صرف اللہ کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم کو نماز زکوٰۃ اور روزہ کا حکم دیا۔"[۱]

تزکیہ ایک مجمل اصطلاح ہے، اس کی تفصیل عبادات، اذکار، اخلاق، سچائی، خلوص،

پاکیزگی، امانت داری، عفت، حیا، رواداری اور حسن سلوک وغیرہ محاسن سے ملکر ہوتی اور انہی کے ذریعہ انسان مہذب قرار پاتا ہے اصحاب رسول کی زندگیوں میں وہ انقلاب جس کی عمدہ عکاسی حضرت جعفر نے کی اسی تزکیہ کا رہین منت ہے۔

اسلامی تہذیب یا عربی تہذیب

اسلامی تہذیب کو جو سانچہ ملا وہ عربی معاشرہ تھا، جس میں توحید کی براہیمی تعلیمات اور مشرکانہ تصورات باہم گڈمڈ ہو گئے تھے، نیز عربوں میں کچھ انسانی محاسن بھی تھے جو اُن کی سماجی اور قبائلی برائیوں کے ساتھ مخلوط ہو گئے تھے، اس ڈھانچہ میں اسلام داخل ہوتا ہے اور اس کو زندہ اور متحرک بنا دیتا ہے، اسلام نے اس سانچہ کے ان تمام مفاسد کو کاٹ کر الگ کر دیا جو روح تہذیب کو کمزور کر سکتے تھے اور ان محاسن کو نہ صرف باقی رکھا بلکہ ان کو ترقی دی جو اس کے معاون ہو سکتے تھے، پھر وہ مراسم واعمال جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو ملت براہیمی کی پیداوار تھے لیکن غیر صحت مند طریقہ پر وہ انجام پاتے تھے اسلام نے ان کی اصلاح کر دی اور اس قابل بنا دیا کہ وہ از سر نو اسلامی تہذیب کا حصہ بن سکیں، رد و قبول اور اصلاح کے اس عمل نے عربوں کو یہ مرتبہ عطا کیا کہ وہ اسلامی تہذیب کے نمائندہ بن سکیں، اب گویا اسلامی تہذیب کے دامن میں عربی معاشرت بھی شامل ہو گئی، اور یہ نئی ترکیبی ہئیت اس کا نمونہ قرار پائی یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح اسلامی تہذیب عربی معاشرہ میں داخل ہو کر اس کے ساتھ ظہور پذیر ہوئی اسی طرح وہ ترک و ہند، مصر و شام اور چین و ایران میں داخل ہوئی اور ان ممالک کے اطوار اپنے حالات اور جغرافیائی ماحول کے لحاظ سے مختلف ہیں تو ان تمام معاشرتی ڈھانچوں کے ساتھ اسلامی تہذیب کا معاملہ کیا وہی عرب جیسا ہوگا اور ان تمام کی عرب ہی کی طرح رعایت کی جائے گی؟ درحقیقت ابتدائی معاشرتی ساخت کو قبول کرنے کی خاطر اسلام نے عربوں کی جو رعایت کی وہ ایک ناگزیر ضرورت تھی، اور اب وہ ہماری قومی تہذیب کی پہچان میں شامل ہو چکی ہے، دوسرے ممالک جن میں اسلامی تہذیب جلوہ گر ہوئی ضروری رعایت ان کی بھی لازم ہے مگر ان کا معاملہ عربوں سے مختلف ہوگا۔ چنانچہ، علماء اسلام نے خلفاء کے عہد سے اب تک عربی طرز معاشرت کو اختیار کرنے اور عجمی طرز معاشرت سے اجتناب کرنے پر جو زور دیا ہے اس میں یہی حکمت پوشیدہ ہے۔ بایں ہمہ اسلامی تہذیب اس صورت میں بھی خالص اسلامی ہے اسے کسی جغرافیائی ماحول

سے منسوب نہیں کیا جاسکتا مثلاً ہند اسلامی تہذیب، چین اسلامی تہذیب، ایران اسلامی تہذیب یہاں تک عرب اسلامی تہذیب، کی اصطلاح وضع کرنا بھی غلط فہمیوں کو جنم دینے کا ذریعہ ہے۔

اسلامی تہذیب آفاقی ہے

اسلامی تہذیب ایک آفاقی اور بین الانسانی تہذیب ہے۔ وہ رنگ و نسل جغرافیہ اور علاقہ کی تقسیم سے پاک ہے اس کا مخاطب انسان بحیثیت انسان ہے، اس کا پروگرام مخصوص قسم کی قوم اور متعین قسم کے سماج کی اصلاح و تربیت نہیں ہے بلکہ پوری انسانیت کی تہذیب ہے قرآن خود اپنا تعارف "ہدی للناس" کے ذریعہ کراتا ہے، اپنے رسولؐ کا "کافۃ للناس" اور اس امت کا "اخرجت للناس" کے ذریعہ۔ اسلامی تہذیب کے علاوہ دنیا کی ساری تہذیبیں اپنے مزاج، مسائل، مخاطب اور پروگرام کے لحاظ سے وقتی اور علاقائی ہیں۔ جن کا مقصد کسی خاص قوم کی یا مخصوص ملک سے بحث کرنا ہے، یا وہ کسی خاص زمانہ کی پیداوار ہیں اور ان کا پیغام اسی زمانے کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ ابدیت اور آفاقیت صرف اسلامی تہذیب کو حاصل ہے۔

اسی آفاقیت کی بنا پر اسلامی تہذیب وہ لچک اور وسعت رکھتی ہے جو ہر زمانہ اور ملک کی رہنمائی کے لیے درکار ہے، اور اسی لیے اس میں تجدید اور نشاۃ ثانیہ کا عمل جاری رہتا ہے تاکہ کسی ایک دور کی گرفت اس پر اتنی نہ ہو جائے کہ اس کی آفاقیت مجروح ہو جائے لیکن اس آفاقی تہذیب کو نظریہ سے عمل تک لے جانے کے لیے ضروری ہے کہ کسی ایسی قوم کا انتخاب کرکے اس کی تعلیم و تربیت کی جائے جس میں اس تہذیب کو افق عالم تک پہونچانے کی پوری صلاحیت موجود ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسی جس قوم کا انتخاب کیا جائے گا اس کے حالات، مسائل اور نفسیات کا ضروری لحاظ کیا جائے گا۔ اس سے اس کی آفاقیت متاثر نہیں ہوگی، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اس حکمت کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں۔

"وہ امام جو تمام ملتوں کو ایک ملت پر جمع کرتا ہے اسے ان اصولوں کے علاوہ جو ابھی بیان کیا گیا دوسرے اصولوں کی بھی ضرورت پڑے گی۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو سنت راشدہ کی طرف بلاتا ہے ان کی زندگی سنوارتا ہے، ان کی حالت کو درست کرکے ان کو دست و بازو قرار دیتا ہے اور جہاد کرتا ہے۔ اور ان کو پورے آفاق میں داعی بناکر

منتشر کر دیتا ہے۔ یہی مطلب ہے "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس"
کا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ امام تنہا ساری امتوں سے جہاد نہیں کر سکتا
جب صورتحال یہ ہو تو ضروری ہے کہ اس کی شریعت کا جو ہر عرب و عجم
کے صالح لوگوں کے لیے فطری مذہب کے درجہ میں ہو، پھر اس کی قوم
میں جو علم اور ارتفاقات ہوں گے ان میں اس قوم کی حالت کی دوسروں کی
نسبت زیادہ رعایت کرنی ہوگی"۔[۱]

اسلام اور غیر اسلامی تہذیب

اگرچہ اصولی طور پر دنیا میں صرف دو قسم کی تہذیبوں کا وجود ہے ایک وہ تہذیب جو عقیدہ توحید پر قائم ہے دوسری وہ جن کی اساس شرک و الحاد پر ہے تاہم دنیا کی کوئی تہذیب سراپا شر نہیں ہوتی اس میں لازماً خیر کے کچھ عناصر بھی پائے جاتے ہیں اور قرآن کے اس اعتراف کے مطابق

اِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ (فاطر:۲۴)	کوئی امت ایسی نہیں گزری ہے جس میں کوئی متنبہ کرنے والا نہ آیا ہو۔
وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ (ابراہیم:۴)	اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا اس کی قوم کی زبان میں بھیجا۔

یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہر تہذیب میں حق کا تصور کسی نہ کسی درجہ میں موجود ہوتا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ وہ غیر صحت مند فکر و خیال اور مراسم و اعمال کے دھند میں اس طرح چھپ جاتا ہے کہ گویا ناقابل اعتبار ہو جاتا ہے، لہٰذا اسلام ان تہذیبوں سے معاملہ کرتے وقت یہ دیکھتا ہے کہ وہ اس حق سے کس درجہ قریب اور کس حد تک دور ہیں، اور اسی لحاظ سے وہ اپنے رویہ کو متعین کرتا ہے، مثال کے طور پر اہل کتاب سے ازدواجی تعلقات قائم کرنے اور ان کا ذبیحہ کھانے کی اسلام نے اجازت دی ہے اس وجہ سے کہ وہ اپنی تمام تر گمراہیوں کے باوجود جانور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیتے ہیں جس طرح مسلمان لیتے ہیں۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اللہ کے نام کے بجائے کسی اور کے نام پر ذبح کرتے ہیں تو یہ ذبیحہ اسی طرح حرام ہوگا جس طرح مشرکین کا۔ اسی طرح وہ فاسد عقائد اور غلط رسوم اختیار کر لینے

کے باوجود فی الجملہ توحید ورسالت اور آخرت پر ایمان رکھتے تھے اس لیے ان کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز قرار دیا مگر چونکہ وہ آخری رسولؐ کو نہیں مانتے جو جزو ایمان ہے اس لیے ان کے ناقص ایمان کی بنا پر اسلام نے دوطرفہ نکاح کی اجازت نہیں دی اوران کے مردوں سے مسلمان عورتوں کا نکاح ممنوع قرار دیا۔ اب اگر یہ معلوم ہو کہ وہ کھلے شرک یا الحاد میں مبتلا ہیں تو یہ رعایت بھی ختم ہو جائے گی بلکہ ہو گئی حضرت عمرؓ نے اپنے دور میں ہی اس کا نفاذ روک دیا تھا اور بعد میں متفقہ طور پر وہی ضابطہ طے ہو گیا۔

اسلام دوسری قوموں سے اختلاط کے معاملہ میں بے شک بہت حساس ہے۔ وہ دوسری قوموں کی پیروی کو نقصان دہ تصور کرتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ کس حد تک اسلام، ایمان اور اخلاقی حالت پر اثر انداز ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری قوموں سے مشابہت سے منع فرمایا مگر اس سے مراد وہ مشابہت ہے جو منافی اسلام شعائر اور مراسم سے وابستہ ہے قاضی بیضاوی لکھتے ہیں کہ

انما عدمنه لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا لا نهما تدل على التكذيب فان من صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهرا لا لا نها كفر في انفسها ؎	گیروی لباس، زنار اور اس کے مشابہ لباسوں کا پہننا اس وجہ سے کفر میں شمار کیا جاتا ہے کہ وہ بظاہر تکذیب شریعت کی طرف اشارہ کرتے ہیں ایسا نہیں کہ وہ بجائے خود کفر ہیں کیونکہ جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتا ہے وہ ان کو پہننے کی جرات نہیں کر سکتا۔

اس مشابہت میں اور کسی عام مشابہت میں بہت فرق ہے۔ ایک گرم علاقہ کا انسان اپنے لباس معمول اور عادات کے لحاظ سے سرد علاقہ کے انسان سے مختلف ہوتا ہے۔ اب کوئی مسلمان اپنے عادات ومعمول کے خلاف کسی دوسرے علاقہ کے انسان کی مشابہت بغیر کسی ذہنی وابستگی کے قبول کرتا ہے تو یہ پہلی صورت سے قطعی مختلف ہو گا۔ امام ابن تیمیہ کے نزدیک کفار وشیاطین یعنی غیر مہذب لوگوں کی مشابہت اور عجمی واعرابی کی مشابہت میں قابل لحاظ فرق ہے اس کی وضاحت وہ اس طرح کرتے ہیں :۔

ان نفس الکفر والتشیطن
مذموم فی حکم اللہ ورسولہ
وعبادہ المومنین و نفس
الاعرابیۃ والاعجمیۃ لیست
مذمومۃ فی نفسہا عند اللہ
تعالیٰ وعند رسولہ وعند عبادہ
المومنین بل الاعراب منقسمون
الی اھل جفاء واھل ایمان
وبر وکذالک الاعجم وھم
من الفرس والروم والترک
والبربر والحبشۃ وغیرھم
ینقسمون الی مومن وکافر[۱]

نفس کفر اور شیطانیت اللہ اس کے
رسول اور مومنین کے معاملے میں مذموم ہے
مگر بدویت اور عجمیت بجائے خود مذموم
نہیں، بلکہ اعرابی مومن و کافر دونوں
طرح کے ہیں اس طرح اعرابی کے
علاوہ عجمی یعنی ایرانی، رومی، ترکی بربری
حبشی وغیرہ بھی مومن اور کافر دونوں
طرح کے ہیں۔

تفصیلی معاملات سے قطع نظر بحیثیت تہذیب، دوسری تہذیبوں کو اسلام اہمیت نہیں دیتا کیونکہ وہ ان تہذیبوں کے صالح عناصر کا مجموعہ اور خلاصہ ہے اب اسلام کے علاوہ کسی اور تہذیب کی بازیابی کی جد وجہد اسلام کی نظر میں رجعت پسندی اور جاہلیت کا اعادہ ہے خواہ وہ مذہبی ہو یا نام نہاد سائنسی تہذیب۔

اسلامی تہذیب کے مطالعہ کی مذکورہ نہج جس کے کچھ اہم پہلوؤں پر گفتگو کی گئی اسلامی تہذیب کو اس کے اپنے طے کردہ تناظر میں دیکھنے پر زور دیتی ہے۔ یہ نہج انسان کے فکر وعمل اور اس کی ہمہ جہت کارکردگی کا احاطہ کرتی ہے۔ اس کے برخلاف مطالعہ تہذیب کے مغربی طریق کار کو جب اسلامی تہذیب کے لیے اختیار کیا جاتا ہے تو اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ کبھی علاقائی تہذیب کی طرح اس کے لیے بھی معیار اور مقیاس بنائے جاتے ہیں، کبھی کچھ خاص سماجی مظاہر کو موضوع بحث بنا لیا جاتا ہے اور کچھ مخصوص علمی نتائج کو تہذیب قرار دیا ہے اور کبھی کسی خاص عہد کو جس میں ادبی اور فنی سرگرمیاں زیادہ انجام پذیر ہوئی ہوں تہذیب سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک شخص اپنے لیے یہ بھی گنجائش پاتا ہے کہ وہ فی نفسہ اسلامی تہذیب کا انکار کر دے چنانچہ

اس طریقہ کار سے پیدا ہونے والی بعض غلط فہمیوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

ا۔ جس طرح زندگی ایک ناقابل تقسیم اکائی ہے اسی طرح اسلامی تہذیب بھی ایک ناقابل تقسیم اکائی ہے۔ اس کے اجزائے ترکیبی باہم مربوط اور منضبط ہیں، ان میں کامل اتحاد اور یکسانیت ہے، اس کے کسی جزو کو مجموعہ سے کاٹ کر علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح کا مطالعہ غیر معتبر اور غلط ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اسلامی تہذیب کی جو تصویر سامنے آئےگی وہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہوگی جو لبسا اوقات یک رخی اور ادھوری بھی ہوتی ہے۔ جن لوگوں نے اسلامی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو الگ الگ عنصر قرار دے کر اسلامی تہذیب کی حیثیت متعین کرنے کی کوشش کی ہے، دراصل انھوں نے ایسی غلطی کا ارتکاب کیا ہے، جس کا کوئی علاج نہیں۔ چنانچہ مشہور مستشرق فلپ کے حتی نے اسلام کو تین معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، اور اسے بعض خاص تاریخی اسباب کا ردعمل ثابت کرنے پر زور دیا ہے وہ مذہب، ریاست اور تہذیب کو تین الگ معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ مذہب سے اس کی مراد ایمان وعمل کا وہ نظام ہے جس کی بنیاد قرآن وسنت ہے، ریاست اسلام کا ایک سیاسی ادارہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء اربعہ رض کے ذریعہ ترقی پذیر ہوا اور جو بعد میں متعدد ریاستوں میں تقسیم ہو گیا، اسلامی تہذیب سامی، ایرانی، رومی، یونانی اور دیگر عناصر کا مجموعہ ہے جو خلافت کے ذریعہ وقوع پذیر ہوئی اور جس کا اظہار عربی زبان کے ذریعہ کیا گیا[۳۸] پھر ان تینوں اجزا پر الگ الگ گفتگو کرتے ہوئے خیال ظاہر کیا ہے کہ عربوں کے پاس سوائے شاعری کے اور کچھ نہ تھا نہ تو ترقی یافتہ ادب، نہ فنون لطیفہ اور نہ فلسفہ یا دیگر علوم، بعد میں مذہب شامل کر لیا گیا۔ ان سرمایوں کے لیے انھیں ان قوموں کا انتظار کرنا پڑا جن پر بعد میں انھوں نے فتح حاصل کی، اس ضمن میں وہ کہتے ہیں کہ

"اس لیے ہم جسے اسلامی تہذیب کہتے ہیں وہ اسلامی صرف اعتبار سے تھی کہ وہ مسلمانوں کی سرپرستی میں پروان چڑھی، بلکہ اس کی بہتر تعبیر عربی ہوگی کیونکہ عربی کی حیثیت ایک میڈیم کی تھی جس کے ذریعہ تہذیب کا اظہار ہوا۔ پہلی فتح ہتھیار اور ریاست کی ہوئی، دوسری فتح مذہب کی اور تیسری فتح لسانی ہوئی۔ لسانی فتح اسی وقت حاصل ہوئی جب کہ فارسی، شامی مصری، بار بری اور اندلسی مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں نے اپنے احساسات اور افکار کے اظہار کے لیے قرآن کی زبان استعمال کرنا شروع کر دیا۔"[۳۹]

اسلامی تہذیب کی ترجمانی دراصل اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ مصنف کا تصورِ تہذیب مبہم او رمحدود ہے نظریہ اور فکر کی سطح پر اسلام ابتدا ہی سے کمل نظام زندگی کا نقیب رہا ہے، نہ تو اس نے انسانی زندگی کی تقسیم کو گوارا کیا ہے اور نہ مذہب و تہذیب اور ریاست کی اس تقسیم کو گوارا کیا ہے جس کی رو سے قیصر اور خدا کے حقوق متوازی طور پر بٹ جاتے ہیں۔ البتہ انسانی ماحول اور معاشرہ میں نافذ ہونے کے لیے جس طرح ہر نظریہ زندگی کو تدریجی مراحل کا سامنا کرنا پڑتا ہے اسلام کو بھی اس سے گذرنا تھا، اثر و نفوذ کا یہ تاریخی عمل اس بات کی علامت نہیں کہ اسی کے مطابق اسلام کا نظامِ فکر مرتب ہوا، اسلام کی نظر میں سیاست و اقتصاد، تہذیب و معاشرت اور اخلاق و روحانیت مختلف ادارے نہیں ہیں بلکہ یہ سب مل کر ہی اسلام کے تصورِ تہذیب کو مکمل کرتے ہیں، ان کو الگ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کے نظامِ زندگی کو بے معنی قرار دیا جائے، جبکہ اس وحدت اجتماعی کی نمائندگی تہذیب کرتی ہے مولانا مودودی اس کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں۔

> "اسلام ایک خاص طریق فکر (ATTITUDE OF MIND) اور پوری زندگی کے متعلق ایک خاص نقطۂ نظر کا نام ہے۔ پھر وہ ایک خاص طرزِ عمل ہے جس کا راستہ اسی طریق فکر اور اسی نظریہ زندگی سے متعین ہوتا ہے، اس طریقِ فکر اور طرزِ عمل سے جو ہئیت حاصل ہوتی ہے وہی مذہب اسلام ہے، تہذیب اسلامی ہے اور وہی تمدن اسلامی ہے، یہاں مذہب اور تمدن و تہذیب الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ سب مل کر ایک مجموعہ بناتے ہیں، وہی ایک طریقہ فکر اور نظریہ حیات ہے جو زندگی کے ہر مسئلہ کا تصفیہ کرتا ہے"[۹]

۲۔ مشرقی تہذیب یا اسلامی تہذیب

بہت سے لوگ اسلامی تہذیب کے متبادل کے طور پر مشرقی تہذیب کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ جس طرح ہم لوگ یورپی تہذیب کے لیے مغربی تہذیب کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، مشرقی تہذیب کی اصطلاح فرنگیوں کی وضع کردہ ہے چنانچہ یورپ و امریکہ کے جو دانشور اسلامی علوم کے مطالعہ میں دلچسپی رکھتے ہیں ان کو ORIENTALISTS کہتے ہیں اور اس کا ترجمہ ہم "مستشرقین" سے کرتے ہیں۔ مشرقی تہذیب سے مراد اوّلاً ایشیا کی اور ثانیاً افریقہ کی تہذیب ہے کیونکہ ایشیا یورپ کے مشرق میں واقع ہے جبکہ افریقہ کے جنوب میں اسلامی تہذیب کو

مشرقی تہذیب سے موسوم کرنا کئی اعتبار سے غلط فہمیوں کو جنم دینے کا موجب ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مشرق و مغرب کی اصطلاح ایک اضافی چیز ہے، قرآن کی رو سے مشرق و مغرب ایک نہیں کئی ہیں، ارشاد ہے۔

رب المشرقین ورب المغربین (الرحمٰن: ۱۷) — دونوں مشرق اور دونوں مغرب کا پروردگار وہی ہے۔

فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون (المعارج: ۴۰) — میں قسم کھاتا ہوں مشرقوں اور مغربوں کے مالک کی ہم اس پر قادر ہیں۔

ایشیا، کی تہذیب کو یورپ کے مشرق میں ہونے کی بنا پر مشرقی تہذیب کہا جا سکتا ہے تو دوسرے وہ ممالک جو اس کے جنوب میں واقع ہیں ان کے لیے روا ہے اسی تہذیب کو وہ شمالی تہذیب کا نام دیں وغیرہ ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مشرقی تہذیب کی اصطلاح جغرافیائی حد بندیوں کی طرف اشارہ کرتی ہے جبکہ اسلامی تہذیب اس سے نا آشنا ہے اس کا دائرہ پورا آفاق ہے، اس میں مشرق و مغرب اور شمال اور جنوب کی کوئی معنویت نہیں اور اگر ہم اسے مشرقی کہتے ہیں تو گویا ہم اسلام کو آفاقی تسلیم نہیں کرتے ۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مشرق کی زندہ تہذیب اگرچہ اسلامی تہذیب ہے مگر اس کے پہلو دوں میں کئی اور تہذیبیں ہیں جو باہم مختلف اور متضاد ہیں ۔ کم از کم یہ دو متضاد تہذیبیں تو ہیں ایک ہندومت جو شرک پر مبنی ہے دوسری بدھ مت جو الحاد پر قائم ہے حالانکہ اسلامی تہذیب توحید خالص کی امین ہے ۔ اس صورت میں مشرقی تہذیب کی اصطلاح اسلام کے مزاج کے منافی ہے، پھر اہم بات یہ ہے کہ مغربی مفکرین مشرق کو مادہ پرستی یا اندھی عقیدت کی آماجگاہ تصور کرتے ہیں جہاں کا انسان مبہم غلام ہے، اس سے وہ آزاد ہونے کی کوشش بھی کرتا ہے تو دوسری مذہبی غلامی میں مبتلا ہو جاتا ہے جبکہ مغرب عقلیت، حقیقت پسندی اور معروضیت کی آماجگاہ ہے اور اس کی علامت یونان ہے ۔ ان کے بقول مشرق مذہب سے آزاد نہیں ہو سکتا اور مغرب مذہب کا پابند نہیں ہو سکتا[۱۰] ظاہر ہے کہ مشرق و مغرب کی اس خود ساختہ تقسیم میں اسلامی تہذیب کو فٹ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ وقتی اور اضافی نہیں بلکہ حقیقت مطلقہ ہے۔

۳۔ اسلامی تہذیب ایک زندہ حقیقت

اسلامی تہذیب کے سلسلے میں یہ تاثر بھی بڑے پیمانے پر پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ گئی گذری چیز ہے، یعنی حال کی حقیقت نہیں ماضی کا حوالہ ہے وہ عہد رفتہ کی علمی سرگرمیوں میں خوابیدہ

اور آثار قدیمہ کی بے جان گلکاریوں میں منجمد ہے۔ وہ عہد قدیم کا ورثہ ہونے کی وجہ سے مقدس اور متبرک ضرور ہے لیکن دور جدید میں بے فائدہ اور غیر متحرک ہے اسلامی تہذیب کے بارے میں اس قسم کی رائے اس کی کمزوری کی علامت نہیں بلکہ ایسی رائے رکھنے والوں کے ذہنی افلاس کی دلیل ہے۔ اسلامی تہذیب کے سلسلے میں جب ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ آئنہ زندگی ہے تو جس طرح زندگی ایک زندہ و متحرک شے ہے اسی طرح اسلامی تہذیب بھی ایک زندہ اور متحرک حقیقت ہے وہ کسی خاص دور اور مخصوص علاقے کی نمائندگی نہیں کرتی اس لیے وہ کسی خاص عہد کا حوالہ بھی نہیں ہے۔ اس تہذیب کا ایک مثالی دور ضرور ہے جسے ہم خیر القرون کہتے ہیں مگر وہ اس دور کی تہذیب نہیں ہے بلکہ وہ دور اس تہذیب کی پیداوار ہے آج بھی دنیائے انسانیت کی ایک بڑی آبادی کا وہ طرز زندگی اور اسوہ حیات ہے۔ وہ اس کے فکر و عمل میں جاری و ساری ہے وہ مغرب میں بھی اثر و نفوذ کے مراحل سے گذر رہی ہے اور مشرق میں بھی وسعت و ترقی سے ہم کنار ہو رہی ہے اور قیامت تک اسی طرح ترقی کرے گی۔ اس کی بقا اور ارتقاء کی ایک ضمانت ہے جو دوسری تہذیبوں کو حاصل نہیں، اسی لیے کوئی تہذیب خود اپنی اصلاح و احتساب پر توجہ نہیں کرتی جبکہ اسلامی تہذیب ہمیشہ خود احتسابی کا معاملہ کرتی ہے اور اپنے آئیڈیل سے قریب ہونے کی کوشش میں مصروف ہے اور اسی راستہ سے وہ دوبارہ عالمی اور بین الانسانی تہذیب کے اونچے مقام پر فائز ہوگی۔

۱۴۔ اسلامی تہذیب اور مسلمان

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ عام طور پر مسلمانوں کے تاریخی کارنامے بڑی نیک نیتی سے اسلامی تہذیب قرار دئے جاتے ہیں اور آگے بڑھ کر ان کی اس طرح وکالت کی جاتی ہے جیسے وہی اسلامی تہذیب کا حاصل ہیں مگر اس بات کو فراموش کر دیا جاتا ہے اس سے خود اسلامی تہذیب کی تصویر مبہم ہو جاتی ہے۔ اس قانونی اور اخلاقی پابندی کے باوجود جو اسلام عائد کرتا ہے فرد تکوینی طور پر آزاد ہے، وہ اس پر عمل کر بھی سکتا ہے اور خلاف ورزی بھی اس سے سرزد ہو سکتی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کے ہر عمل یا فکر کو اسلامی تہذیب سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا جس طرح ہر وہ خیال جسے کوئی مسلمان پیش کرے اسے اسلامی فلسفہ قرار نہیں دیا جا سکتا اسی طرح مسلمانوں کے ہر رویہ کو بھی اسلامی نہیں کہا جا سکتا۔ عقائد و اعمال سے لے کر تصورات و مراسم اور ادب و فنون تک تمدنی ترقی کے مختلف ادوار میں مسلمانوں نے

بہت سی چیزیں ایسی بھی اختیار کی ہیں جن کا اسلامی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں۔

حواشی

۱ اسلامی تہذیب کی تفہیم جدید ص ۲۸ اردو ترجمہ محمد مسعود عالم قاسمی دہلی ۱۹۸۵ء

۲ بخاری، کتاب الانبیاء،

۳ ابن ہشام، سیرت النبی اول ص ۱۵۸-۵۹

۴ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ اول ص ۱۱۸

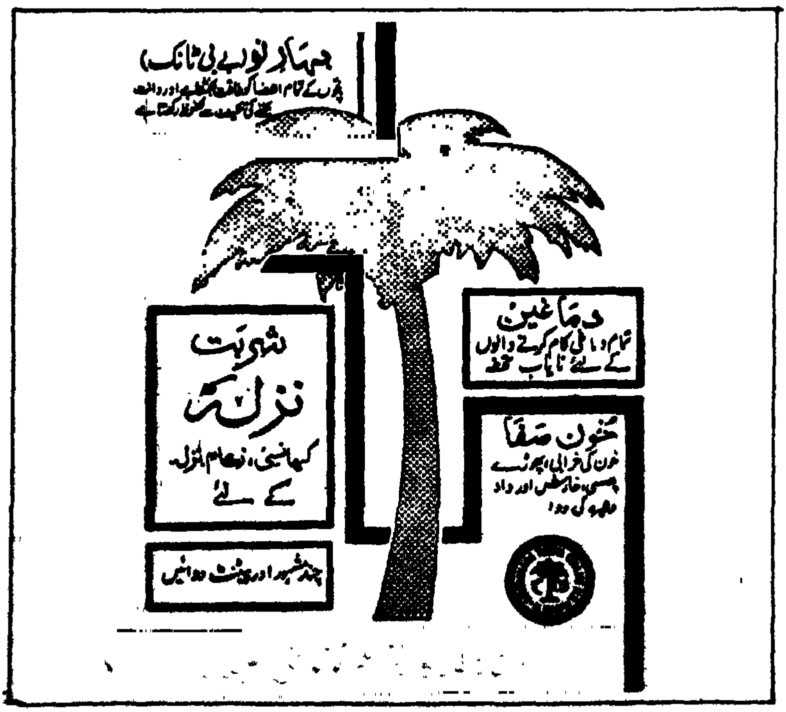
۵ تفسیر بیضاوی، البقرہ ۶ ابن تیمیہ، اقتضاء الصراط المستقیم ص ۱۲۵ قاہرہ ۱۹۵۰ء

۷ P.K. Hitti, Islam and the west, P. 8. Newyork 1962

۸ Ibid P. 34

۹ مودودیؒ، مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش ص ۶۱-۶۲ اول، لاہور

۱۰ رابرٹ بریفالٹ، تشکیل انسانیت، ص ۱۲۷-۳۸، اردو ترجمہ عبدالمجید سالک، لاہور ۱۹۵۸ء



تعارف وتبصرہ

اسلام میں جرم وسزا — ڈاکٹر عبد العزیز عامر

صفحات ۳۵۱۔ قیمت ۳۰ روپئے۔ ادارۂ معارف اسلامی۔کراچی۔ البدر پبلیکیشنز۔۲۳۔ راحت مارکیٹ۔ اردو بازار لاہور۲

ادارۂ معارف اسلامی مبارک باد کے قابل ہے کہ اس نے ایک اہم موضوع پر ایک قابل قدر علمی کتاب پیش کی ہے۔ یہ کتاب 'التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ' حصہ دوم کا ترجمہ ہے۔ پہلا حصہ ہماری نظر سے نہیں گزرا۔ ترجمہ سید معروف شاہ شیرازی نے کیا ہے' جو صاف ستھرا اور رواں ہے۔

اسلام کے نظام سیاست میں حدود اور تعزیرات کو بھی ایک خاص مقام حاصل ہے۔لیکن ان کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں اور ان پر طرح طرح کے اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان کی صحیح نوعیت کو واضح کرنا اور ان پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں انھیں رفع کرنا ایک اہم علمی کام ہے۔ اس کتاب میں حدود سے بحث نہیں کی گئی ہے صرف تعزیرات سے بحث کی گئی ہے۔ خاص اس موضوع پر جدید ذہن کے پیش نظر بہت کم کتابیں لکھی گئی ہیں۔ کتاب کی اہمیت یہ ہے کہ وہ اس کمی کو بڑی حد تک پوری کرتی ہے۔ اسلام نے جو تعزیرات رکھی ہیں کتاب میں ان کی نوعیت، حکمت اور معنویت اور حالات کی تبدیلی سے ان پر پڑنے والے اثرات پر قرآن وحدیث اور فقہ کی روشنی میں مدلل بحث کی گئی ہے۔ کوئی بھی بات بغیر حوالہ کے نہیں کہی گئی ہے۔ فقہی مسالک میں کسی ایک فقہ کی پابندی کی جگہ تمام معروف فقہی مسالک سے استفادہ کیا گیا ہے۔ مباحث میں کہیں کہیں تکرار کا بھی احساس ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود کتاب بڑی وقیع اور علمی ہے۔ جو لوگ اس موضوع کو علمی انداز میں سمجھنا چاہیں انھیں اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔

جلال الدین عمری

• • •

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ———— دسمبر ۱۹۸۷ء

مدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ ۴

محرم ـــــــ ربیع الاول ۱۴۰۸ھ
اکتوبر ـــــــ دسمبر ۱۹۸۷ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے	۳۰ روپئے
پاکستان سے	۱۰۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۸ روپے
(ہندوستان میں)

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پریس علی گڑھ کے لیے نازیہ پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد خاں ———

شعبہ علم الادویہ - اجمل خاں طبیہ کالج - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام ———

شعبۂ اسلامیات - مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

۳۔ مولانا محمد شہاب الدین ندوی ———

ناظم فرقانیہ اکیڈیمی - بنگلور

۴۔ شیخ محمد صفی اللہ ———

ریسرچ فیلو - شعبہ تاریخ، مطالعات شرق اوسط، اوتا یونیورسٹی (یوتا امریکہ)

۵۔ پروفیسر عبد المغنی ———

بی - این - کالج - پٹنہ یونیورسٹی - پٹنہ

۶۔ سید جلال الدین عمری ———

سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی - علی گڑھ

کاتب

اعزاز الحسن جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف آغاز

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تبلیغی احکام وہدایات

سید جلال الدین عمری

اسلام اس حیثیت سے ہمارے سامنے آتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا آخری دین ہے جو قیامت تک کے لیے ہے اور دنیا کے ہر خطہ اور ہر دور کے انسانوں کے لیے ہے۔ اس مقصد کے لیے اس نے اپنے ماننے والوں پر تبلیغ و اشاعت کی ذمہ داری ڈالی اور یہ ہدایت کی کہ وہ اسے تمام انسانوں تک پہونچانے اور ساری دنیا میں پھیلانے کی کوشش کریں[1]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذمہ داری کی طرف جن پہلوؤں سے متوجہ فرمایا ہے ان میں سے دو ایک کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

اللہ کے آخری دین کی بنیاد پر وجود میں آنے والی اس امت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح الفاظ میں ہدایت کی کہ جس شخص کو دین کی جو بات بھی معلوم ہو اسے عام کرنے اور اسے دوسروں تک پہونچانے میں کوتاہی نہ کرے۔ ذیل میں آپ کے بعض ارشادات پیش کیے جاتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

بلغوا عنی ولو اٰیۃ[2]	میری طرف سے (دوسروں تک) پہونچاؤ چاہے ایک آیت ہی کیوں نہ ہو۔

---

[1] قرآن مجید نے اس ذمہ داری کو پورے زور اور قوت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں اٹھنے والے تمام سوالات کا جواب دیا ہے یہاں اس کا ذکر نہیں ہے۔ اس سے ہم اپنی دو کتابوں 'معروف و منکر' اور 'اسلام کی دعوت' میں براہ راست بحث کر چکے ہیں۔

[2] بخاری، کتاب الانبیاء، باب ماذکر عن بنی اسرائیل۔

آیت سے مراد بظاہر قرآن مجید کی آیت ہے۔ اس کے ذیل میں حدیث بھی آجاتی ہے، اس لیے کہ حدیث قرآن مجید کی تشریح وتفصیل ہے۔ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ آدمی کو صرف ایک آیت یا حدیث ہی کا علم ہو تو بھی اسے اپنی ذات تک محدود نہ رکھے بلکہ اسے دوسروں تک پہونچا دے تاکہ اس طرح دین علم ہوتا چلا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر جو خطبہ دیا تھا وہ اسلامی ریاست کا منشور اور ایک لحاظ سے امت کے لیے آپ کا آخری پیغام تھا۔ اس خطبہ میں آپ نے ارشاد فرمایا۔

لِیُبَلِّغِ الشاھدُ الغائبَ فان الشاھد عسیٰ ان یُبَلِّغَ من ھو اوعیٰ لہ منہ[1]

جو یہاں موجود ہے وہ ان لوگوں تک میری یہ باتیں پہونچا دے جو یہاں موجود نہیں ہیں۔ اس طرح ہو سکتا ہے کہ موجود شخص ان باتوں کو کسی ایسے شخص تک پہونچا دے جو اس سے زیادہ ان کی حفاظت کر سکے۔

یہ درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دین وشریعت کی تبلیغ کا حکم تھا۔ یہ اس بات کی تاکید تھی کہ جس طرح آپ نے اللہ کا دین اپنے مخاطبین تک پہونچایا ہے اسی طرح وہ اسے دوسروں تک پہونچائیں۔ اس حدیث کے ذیل میں امام نووی فرماتے ہیں۔

فیہ وجوب تبلیغ العلم وھو فرض کفایۃ بحیث ینتشر[2]

اس سے علم کی تبلیغ کا وجوب نکلتا ہے۔ یہ فرض کفایہ ہے جو اس طرح ادا ہوگا کہ علم کی نشر واشاعت ہوتی رہے (افراد کے ذریعہ ہو یا جماعتوں کے ذریعہ)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور تعلیمات زیادہ تر زبانی ایک دوسرے کو منتقل ہوتی تھیں۔ آپ نے فرمایا تبلیغ دین کا یہ سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔ اس سے بسا اوقات آپ کی تعلیمات ان لوگوں تک بھی پہونچ سکتی ہیں جن کا حافظہ زیادہ قوی ہے اور جو زیادہ بہتر طریقہ سے اس کی

---

[1] بخاری، کتاب العلم، باب قول النبیؐ رب مبلغ اوعیٰ من سامع۔ مسلم، کتاب القسامہ الخ باب تغلیظ تحریم الدماء الخ

[2] نووی: شرح مسلم ۲/۶۰

حفاظت کر سکتے ہیں۔ بعض حدیثوں میں کہا گیا ہے کہ ایک غیر فقیہ شخص بھی آپ کے ارشادات کو جوں کا توں حفظ کر لے تو وہ انھیں کسی فقیہ اور صاحب بصیرت فرد تک پہونچا سکتا ہے اور ایک فقیہ شخص کے ذریعہ وہ اس سے بھی بڑے فقیہ تک پہونچ سکتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں۔

نضّر اللہ عبداً سمع مقالتی فحفظہا ووعاہا واداہا فربّ حامل فقہٍ غیر فقیہٍ و ربّ حامل فقہٍ الی من ھو افقہ منہ[1]	اللہ تعالیٰ اس شخص کو خوش و خرم اور شاداب رکھے جس نے میری بات سنی، اسے یاد رکھا، اُسے سمجھا پھر اسے (جوں کا توں) دوسرے تک پہونچا دیا۔ بہت سے لوگ فقہ کے حامل (اس کو یاد رکھنے والے) تو ہوتے ہیں لیکن خود فقیہ نہیں ہوتے۔ بعض فقہ کے حامل دین کی باتیں ان لوگوں تک پہونچائیں گے جو ان سے زیادہ فقیہ ہوں گے۔

اس حدیث میں ایک تو اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ علم دین کی تبلیغ میں پوری دیانت داری اور احتیاط سے کام لیا جائے اور بغیر کسی کمی بیشی کے اسے جوں کا توں دوسروں تک پہونچایا جائے، اس طرح دین قیامت تک محفوظ ہوتا چلا جائے گا۔ دوسرے اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ امت میں ایسے اصحاب فقہ و بصیرت پیدا ہوتے رہیں گے جو ہر دور میں اس کی حکمت اور معنویت بہتر طریقہ سے سمجھا سکیں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ جو کچھ تم سیکھ رہے ہو اسے بعد میں آنے والوں تک پہونچاؤ اور پھر وہ اپنے بعد والوں تک پہونچائیں۔ مطلب یہ کہ اس طرح دین کی تبلیغ و اشاعت کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔

تسمعون ویسمع منکم ویسمع ممن یَسمع منکم[2]	تم لوگ دین کی باتیں (براہ راست) سن رہے ہو، اس کے بعد تم سے یہ باتیں سنی

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب العلم، بحوالہ احمد، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی۔
[2] ابوداؤد، کتاب العلم، باب فضل نشر العلم۔

جائیں گی اور پھر تم سے جو لوگ سنیں گے
ان سے ان کے بعد والے سنیں گے ۔

اس حدیث میں حاملین دین سے کہا گیا ہے کہ وہ تبلیغ و اشاعت کا فرض مسلسل انجام دیتے رہیں تاکہ بغیر کسی انقطاع کے دین پھیلتا رہے ۔ چنانچہ اس کے ذیل میں علامہ مناوی لکھتے ہیں :-

بذالک یظهر العلم وینتشر	اس سے علم نمایاں ہو کر سامنے آئے گا
ویحصل التبلیغ وهو المیثاق	پھیلے گا اور تبلیغ ہو گی ۔ یہی وہ عہد و پیمان
الماخوذ علی العلماء[1]	ہے جو علماء سے لیا گیا ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف تو تبلیغ دین کی بار بار ہدایت اور تاکید فرمائی اور دوسری طرف اپنی حیات ہی میں عرب کے مختلف علاقوں اور قبیلوں میں مبلغین اور تبلیغی وفود روانہ فرمائے ۔ اس طرح عملاً یہ ثابت فرمادیا کہ اسلام ایک عالمی دین ہے جس کی تبلیغ پوری دنیا میں ہوتی رہنی چاہئے ۔ مبلغین کو بھیجنے کا سلسلہ مکہ کے آخری دور ہی سے شروع ہو گیا تھا ۔ چنانچہ بیعت عقبۂ اولیٰ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مصعب بن عمیرؓ کو اہلِ مدینہ کی تعلیم کے لیے بھیجا تھا ۔ اس کے بڑے دور رس نتائج نکلے ۔ ابن اسحاق کہتے ہیں :

امرہ ان یقرءھم القرآن	آپ نے ہدایت فرمائی کہ وہ انھیں
ویعلمھم الاسلام ویفقھھم	قرآن پڑھائیں ، اسلام کی تعلیم دیں اور
فی الدین	ان کے اندر دین کی سوجھ بوجھ اور بصیرت
	پیدا کریں ۔

چنانچہ مدینہ میں حضرت مصعب بن عمیرؓ کا نام ہی مقری پڑ گیا تھا[2]

حضرت مصعب بن عمیرؓ کے ساتھ عبداللہ بن ام مکتومؓ بھی مدینہ پہونچے ۔ اہلِ مدینہ کو تعلیم دینے میں وہ بھی شریک تھے ۔ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں :

اول من قدم علینا مصعب	سب سے پہلے ہمارے پاس (مدینہ) مصعب

---

[1] التیسیر بشرح الجامع الصغیر : ۱/۱۴۴

[2] ابن ہشام : سیرۃ النبیؐ ، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید ۲/۱۴ مطبوعہ قاہرہ ، مصر ۔ علامہ ابن عبدالبر نے اسے بیعت عقبۂ ثانیہ کے بعد کا واقعہ لکھا ہے ۔ جو غالباً صحیح نہیں ہے ۔ الاستیعاب فی اسماء الاصحاب علی ہامش الاصابہ لابن حجر ۳/۲۶۹ ۔

بن عمیر وابن ام مکتوم وکانوا	بن عمیرؓ اور ابن ام مکتومؓ آئے۔ یہ حضرات
یقرؤن الناس[1]	وہاں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہونچنے اور اسلامی ریاست کے قیام کے بعد بڑے پیمانہ پر دعوت وتبلیغ کا کام ہونے لگا۔ کبھی تو خاص اسی مقصد کے لیے مبلغین بھیجے جاتے تھے اور کبھی ریاست کے عہدہ دار یہ فرض انجام دیتے تھے۔ وہ چاہے گورنر ہوں، زکوٰۃ اور صدقات کے وصول کرنے والے ہوں یا فوج کے سربراہ ہوں کسی بھی حال میں دعوت وتبلیغ سے غافل نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ یہ ان کی سرکاری ذمہ داری ہوتی تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے مختلف علاقوں میں جن افراد کو بھیجا ان کے نام اور ان کی ذمہ داریوں کی نوعیت ذیل میں بیان کی جارہی ہے۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ ان کے مقاصد میں دعوت وتبلیغ پوری طرح شامل تھی۔

بخاری اور مسلم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ وہاں اہل کتاب سے سابقہ پیش آئے گا۔ یہ بھی بتایا کہ ان کے درمیان تبلیغ کس طرح ہونی چاہئے[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر حضرت معاذ کو دعوت وتبلیغ، اخلاق اور قانون سے متعلق بھی بہت سی ہدایات دی تھیں[3]

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یمن کو دو بڑے علاقوں میں تقسیم فرمایا تھا۔ شمالی یمن حضرت معاذ کے حوالہ کیا گیا اور جنوبی یمن کے ذمہ دار حضرت ابوموسیٰ اشعری

---

[1] بخاری، کتاب المناقب، باب مقدم النبی واصحابہ۔

[2] اس روایت پر کسی قدر تفصیل سے ہم ایک دوسرے مضمون 'حکمت دعوت' میں بحث کرچکے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ ماہنامہ زندگی نو، دہلی۔ اپریل ۱۹۸۶ء۔ نیز ملاحظہ ہو ابن ہشام، سیرۃ النبی: ۴/۲۶۰

[3] علامہ ابن کثیر نے ان سب کو جمع کردیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ السیرۃ النبویہ: ۴/۱۹۲ تا ۱۹۹۔ یہ کتاب مصنف کی معروف ضخیم کتاب البدایہ والنہایہ کا ایک حصہ ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے متعلق ہے۔ مصطفی عبدالواحد نے اس کا تحقیقی ایڈیشن مرتب کیا ہے مطبوعہ دارالمعرفت، لبنان، بیروت ۱۹۸۳ء

قرار دیے گئے[1]

ان دونوں کو نصیحت فرمائی کہ لوگوں کو سہولت اور آسانی فراہم کریں، مشکلات میں نہ ڈالیں، تعلیم و تبلیغ میں خوش خبری کا پہلو غالب رہے، اس طرح ڈرایا اور خوف دلایا نہ جائے کہ دین ہی سے نفرت پیدا ہو جائے۔ اتفاق اور اتحاد کے ساتھ کام کریں اور اختلاف اور انتشار سے بچے رہیں۔

یسرا ولا تعسرا وبشرا ولا	آسانی کا رویہ اختیار کرو، مشکل میں نہ ڈالو
تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا[2]	خوش خبری سناؤ، نفرت نہ دلاؤ، مل جل کر
	کام کرو اور ایک دوسرے کی مخالفت نہ کرو۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ یمن میں حضرت معاذ کی کیا حیثیت تھی؟ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ وہ قاضی تھے۔ غسانی کی رائے ہے کہ وہ والی (گورنر) مقرر کیے گئے تھے[3]

علامہ ابن عبدالبر کی رائے ان کی کتاب 'الاستیعاب' میں زیادہ تفصیل سے ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کو پانچ علاقوں میں تقسیم کر کے پانچ افراد کو ان کا ذمہ دار بنایا تھا۔ اس کی تفصیل انھوں نے یوں بیان کی ہے۔

(۱) خالد بن سعیدؓ (صنعاء) (۲) مہاجر بن ابوامیہؓ (کندہ) (۳) زیاد بن لبیدؓ (حضرموت)
(۴) معاذ بن جبلؓ (جند) (۵) ابوموسیٰ اشعریؓ (زبید، زمعہ، عدن اور ساحل)

حضرت معاذؓ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں
وسلم قاضیا الی الجند من الیمن	یمن میں جند کے علاقہ کے قاضی کی حیثیت
یعلم الناس القرآن وشرائع	سے بھیجا تاکہ وہ لوگوں کو قرآن اور اسلامی

---

[1] حضرت ابوبردہؓ کی روایت ہے: بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اباموسیٰ ومعاذ بن جبل الی الیمن وبعث کل واحد منھما علی مخلاف والیمن مخلافان۔ بخاری، کتاب المغازی، باب بعث ابی موسیٰ ومعاذ الی الیمن۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ فتح الباری ۸/۵۴

[2] بخاری، حوالہ سابق، مسلم، کتاب الجہاد، باب تامیر الامام الامراء علی البعوث الخ ولا تختلفا کا لفظ بخاری میں نہیں ہے۔ [3] فتح الباری: ۳/۲۳۰

الاسلام ویقضی بینھم وجعل الیہ قبض الصدقات من العمال الذین بالیمن[۱]	شریعت کی تعلیم دیں اور ان کے مقدمات کا فیصلہ کریں۔ یمن میں جو آپ کے عمّال (کارندے) تھے ان سے صدقات جمع کرنا بھی آپ ہی کے ذمہ تھا۔

اس سے خیال ہوتا ہے کہ غالباً شروع میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت معاذؓ یمن کے ذمہ دار بنا کر بھیجے گئے لیکن بعد میں فتوحات کی توسیع کے ساتھ بعض اور حضرات کا بھی اضافہ ہوا۔ اس کے ساتھ یہ ہدایت بھی تھی کہ زکوٰۃ و صدقات حضرت معاذ ہی کے پاس جمع ہوں گے۔ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

ان معاذاً کان قاضیا للنبیؐ بالیمن وحاکما فی الحروب ومصدقا الیہ تدفع الصدقات[۲]	معاذؓ یمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ قاضی تھے، جنگوں کا فیصلہ وہی کرتے تھے اور صدقات وزکوٰۃ کے وصول کنندہ بھی تھے، آپ ہی کے حوالہ صدقات کئے جاتے تھے۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے بعد حضرت معاذؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نائب کی حیثیت سے مکہ میں تعلیم وتربیت کا فرض انجام دیا تھا۔ عروہ بن زبیرؓ روایت کرتے ہیں۔

استخلف معاذ بن جبل علی اھل مکۃ حین خرج الی حنین وامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یعلم الناس القرآن وان یفقھھم فی الدین[۳]	جب آپ (فتح مکہ کے بعد) حنین کی طرف روانہ ہوئے تو حضرت معاذ بن جبلؓ کو اپنا جانشین مقرر فرمایا اور انھیں حکم دیا کہ وہ لوگوں کو قرآن مجید کی تعلیم دیں اور ان کے اندر دین کی سوجھ بوجھ اور بصیرت پیدا کریں۔

امام بیہقی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد حضرت معاذؓ کو حضرت

---

[۱] الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، ۳/۳۵۷ [۲] السیرۃ النبویۃ : ۴/۲۰۰
[۳] حاکم، المستدرک : ۳/۲۷۰

عتّاب بن اسیدؓ کے ساتھ مکہ میں اپنا نائب مقرر فرمایا تھا تاکہ اہل مکہ کو دین کی تعلیم دیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس کے بعد یمن بھیجا تھا۔[1]

نجران کے عیسائیوں کے نمائندے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انھوں نے اسلام قبول نہیں کیا تو آپ نے مباہلہ کی دعوت دی۔ پہلے تو وہ اس کے لیے تیار ہوگئے پھر ان کی ہمت نہیں ہوئی۔ انھوں نے آپس میں کہا کہ آپ سے مباہلہ کرنا اپنی تباہی کو دعوت دینا ہے۔ انھوں نے اس شرط پر صلح کر لی کی وہ ایک خاص مقدار میں کپڑے اور رقم فراہم کریں گے۔ اس کے بعد درخواست کی۔

ابعث معنا رجلا امینا و لا تبعث معنا الا امینا — آپ ہمارے ساتھ ایک امانت دار آدمی کو بھیجئے۔ درخواست ہے کہ امانت دار ہی کو بھیجئے۔

ان کی اس درخواست کو منظور کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:

لا بعثن الیکم رجلا امینا حق امین — میں تمہارے پاس ایک ایسے شخص کو بھیجوں گا جو پورا پورا امانت دار ہے۔

اس کے بعد آپ نے حضرت ابو عبیدہؓ کو یہ کہہ کر روانہ فرمایا۔

ھٰذا امین ھٰذہ الامۃ[2] — یہ اس امت کے امین ہیں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قرآن مجید پڑھ کر سنایا اور اسلام کی دعوت دی لیکن انھوں نے قبول نہیں کیا۔[3] غالباً انھوں نے مزید غور و فکر کرنے اور سمجھنے کے لیے آپ سے اپنے نمائندہ کو بھیجنے کی درخواست کی۔ چنانچہ

---

[1] ابن کثیر، السیرۃ النبویہ: ۴/۱۹۸، ۸ھ میں مکہ فتح ہوا۔ امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ حضرت معاذؓ (۱۰ھ) میں حجۃ الوداع سے پہلے یمن بھیجے گئے۔ جیسا کہ کتاب المغازی میں ان کے عنوان باب سے ظاہر ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے ۹ھ کے آخر کا واقعہ بتایا ہے۔ ابن سعد نے ربیع الآخر ۱۰ھ کی روایت بھی نقل کی ہے۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یمن جانے کے بعد وہ وہیں رہے اور عہد صدیقی میں واپس ہوئے۔ پھر (عہد فاروقی میں) شام گئے اور وہیں انتقال ہوا۔ فتح الباری ۳/ ۲۳۰

[2] بخاری، کتاب المغازی، باب قصۃ اہل نجران۔ [3] فتح الباری: ۸/ ۶۸

مسلم کی روایت میں ہے:

ابعث معنا رجلا یعلمنا السنة والاسلام[1] — آپ ہمارے ساتھ ایک ایسے شخص کو بھیجئے جو ہمیں سنت اور اسلام کی تعلیم دے۔

ایک اور روایت میں ہے۔

ابعث معنا رجلا یعلمنا القرآن[2] — ایک ایسے شخص کو ہمارے ساتھ بھیجئے جو ہمیں قرآن کی تعلیم دے۔

اس درخواست کے جواب میں حضرت ابو عبیدہؓ کے بھیجے جانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ صرف صلح کی رقم وصول کرنے کے لیے نہیں گئے تھے بلکہ ان کے پیش نظر اسلام کی تبلیغ اور کتاب و سنت کی تعلیم بھی تھی۔

حجۃ الوداع سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد کو قبیلہ ہمدان میں دعوت و تبلیغ کے لیے یمن بھیجا۔ وہاں آپ دعوت و تبلیغ کرتے رہے لیکن اس میں آپ کو کامیابی نہیں ہوئی۔ ہمدان والوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ بھیجے گئے، آپ کی کوشش اور حربی تدابیر سے پورا قبیلہ مسلمان ہوگیا۔ اس کی اطلاع ملی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بے حد خوش ہوئے اور سجدہ میں گر پڑے[3]۔

سنہ ۱۰ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو نجران میں قبیلہ بنوالحارث کی طرف روانہ فرمایا۔ ہدایت تھی کہ تین دن تک اسلام کی دعوت دی جائے اگر اسے وہ قبول کرلے تو اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے ورنہ جنگ کی جائے۔ چنانچہ اسی کے مطابق حضرت خالدؓ نے فوج کو حکم دیا کہ وہ چاروں طرف پھیل جائے اور یہ اعلان کرے کہ لوگو اسلام قبول کرلو امن و امان سے رہوگے۔ اس دعوت کا نتیجہ یہ نکلا کہ سب لوگ اسلام لے آئے۔ اس کے بعد حضرت خالدؓ نے ان کی تعلیم و تربیت کی طرف توجہ فرمائی۔ یہ پوری تفصیل اس خط سے سامنے آتی ہے جو حضرت خالدؓ نے بنوالحارث کے اسلام لانے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا تھا۔ اس میں

---

[1] مسلم، کتاب المناقب، فضائل ابی عبیدہ بن الجراح [2] حاکم، المستدرک: ۳/۲۶۷

[3] السیرۃ النبویۃ: ۲/۲۰۳ - فتح الباری: ۸/۴۸

اس کوشش کا بھی ذکر ہے جو وہ ان کی تعلیم و تربیت کے سلسلہ میں آپ کی ہدایت کے تحت کر رہے تھے۔ فرماتے ہیں۔

وانا مقیم بین اظہرھم امرھم بما امرھم اللہ بہ وانھاھم عما نھاھم اللہ عنہ واعلمھم معالم الاسلام وسنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی یکتب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والسلام علیک یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ	میں ان کے درمیان ٹھہرا ہوا ہوں، انھیں ان باتوں کا حکم دے رہا ہوں جن کا اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا ہے اور ان باتوں سے منع کر رہا ہوں جن سے اللہ نے انھیں منع فرمایا ہے۔ انھیں اسلامی زندگی کے نشانات راہ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی تعلیم دے رہا ہوں۔ اس وقت تک یہ خدمت انجام دیتا رہوں گا جب تک کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ کا دوسرا حکم نہ آجائے۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

اس خط کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد کو لکھا کہ وہ بنو الحارث کے وفد کے ساتھ مدینہ آئیں۔ چنانچہ ان کا وفد آیا۔ اس سے تفصیلی بات چیت ہوئی اور اس کی واپسی کے بعد آپ نے عمرو بن حزمؓ کو بعض اہم ہدایات دے کر روانہ فرمایا۔[1]

جنگ خیبر میں کئی روز کی کوشش کے باوجود جب فتح نہیں ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حضرت علیؓ کے حوالہ کیا اور ہدایت فرمائی۔

انفذ علی رسلک حتی تنزل بساحتھم ثم ادعھم الی الاسلام واخبرھم بما یجب علیھم من حق اللہ فیہ	وقار اور اطمینان کے ساتھ آگے بڑھو، یہاں تک کہ ان کے احاطہ میں پہونچ جاؤ پھر انھیں اسلام کی دعوت دو اور بتاؤ کہ اسلام کی رو سے ان پر اللہ کا کیا حق لازم آتا ہے۔

اس کے بعد ایک جملہ میں آپ نے وہ مقصد بیان فرمایا جو ایک مسلمان کے پیش نظر محاذ جنگ پر بھی ہونا چاہیے۔ ارشاد ہوا

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے ابن ہشام۔ سیرت: ۴/۲۶۲-۲۶۵

لان یہدی اللہ بک رجلا — اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعہ ایک آدمی
واحدا خیر لک من ان — کو بھی ہدایت دے یہ تمہارے حق میں اس
یکون لک حمر النعم[1] — سے بہتر ہے کہ تمہیں سرخ اونٹ مل جائیں۔

یہاں فی الحال اس سے بحث نہیں ہے کہ یہ جنگیں کیوں ہوئیں اور ان کے کیا اسباب تھے، صرف یہ عرض کرنا ہے کہ جو فوجی مہمات بھیجی جاتی تھیں ان میں بھی تبلیغ و دعوت کا پہلو غالب رہتا تھا۔

---

[1] بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر

کچھ ادارہ کے بارے میں

خدا کا شکر ہے کہ ادارۂ تحقیق کی علمی سرگرمیاں جاری ہیں۔ ادھر کئی ایک موضوعات پر لکچرس ہوئے، اہل علم کی اچھی خاصی تعداد نے شرکت کی، تبادلۂ خیال ہوا اور مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے کے مواقع ملے۔ اس کی تفصیل آئندہ کسی شمارہ میں پیش کی جاسکے گی۔

ادارہ میں تصنیفی تربیت کے پروگرام پر عمل ہو رہا ہے۔ اس کی اہمیت سے کوئی بھی ایسا شخص انکار نہیں کرسکتا جس کے ذہن میں دین کی خدمت کا وسیع اور طویل المیعاد تصور ہو۔ اس پروگرام کو آگے بڑھانے اور ترقی دینے کی ضرورت ہے۔ اس پروگرام کے تحت منتخب طلباء کو وظائف بھی دیے جاتے ہیں۔ اس وقت دو جگہیں خالی ہیں۔ اس کا اعلان اسی شمارہ میں کسی دوسری جگہ ہے، جو طلباء دلچسپی رکھتے ہوں وہ ۵ ر دسمبر ۸۴ء تک اپنی درخواستیں بھیج سکتے ہیں۔

اس دوران میں راقم الحروف کو کئی ایک مقامات پر جانا پڑا۔ ۱۵ر۱۶ر اگست کو دی اکیڈمی آف ہسٹری آف انڈیا حیدرآباد کے تحت ایک کانفرنس تھی۔ اس کانفرنس میں شرکت ہوئی اور جدید ہندوستان میں مسلمانوں کے مسائل، کے عنوان سے مقالہ پڑھا۔ اس کے علاوہ حیدرآباد میں بعض اور پروگرام بھی ہوئے۔ خاص اہل علم کے ایک مجمع سے خطاب کا بھی موقع ملا۔ اس کی روداد اکیڈمی کے ترجمان راہگذر میں شائع ہو چکی ہے۔ میں نے جو مقالہ پڑھا تھا وہ نظرثانی کے بعد ماہنامہ 'زندگی نو' دہلی کے ستمبر، اکتوبر ۸۴ء کے شماروں میں شائع ہو چکا ہے۔

تحقیق وتنقید

طبِّ نبوی ﷺ کی روشنی میں یونانی ادویات کا مطالعہ

ڈاکٹر نعیم احمد خاں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے یونانی علوم بشمول طب وادویہ متعصب اہل قلم کے ہاتھوں تقریبًا فنا ہو چکے تھے اور قریب ۶۰۰ برس کا زمانہ علمی تاریکی کا زمانہ تھا۔ آنحضرت ﷺ نے نہ صرف یہ کہ علم کی طرف عام توجہ اور رغبت دلائی بلکہ مختلف علوم کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ آپؐ کے ارشادات نے طب کے سلسلہ میں بھی ذہنوں میں ایک حرکت پیدا کی اور اس کی طرف خاص توجہ کی جانے لگی۔ اگرچہ آپ سے منسوب یہ جملہ "العلم علمان، علم الابدان وعلم الادیان" محدثین کے نزدیک ثابت نہیں ہے، لیکن طب کے لیے آپ نے جس اہمیت کے ساتھ اظہار خیال فرمایا اسکی وجہ سے عام طور پر اس جملہ کی نسبت آپ کی طرف سمجھی جاتی ہے۔

اسلام محض عقائد، عبادات اور اخلاقیات ہی کا نام نہیں بلکہ ایک مکمل نظام حیات اور دین فطرت ہے جو حیات انسانی کے جملہ مسائل اور شعبوں میں مکمل رہنمائی فرماتا ہے۔ وہ کسی بھی فطری امر اور انسانی ضرورت کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ اس کے حصول کی راہیں کھولتا ہے۔ قیام صحت طبعی امر ہے۔ زوال صحت، انسانی مزاج اور طبیعت کے منافی ہے۔ لہٰذا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف ازالۂ مرض اور قیام صحت کی تاکید کی ہے، بلکہ اس سلسلے میں طریقۂ علاج اور ادویہ کے تعلق سے رہنمائی بھی کی ہے۔ آنحضرتؐ نے طب کے تعلق سے جو کچھ بیان فرمایا اسے احادیث کے مجموعوں میں مستقل عنوانات کے تحت علیحدہ سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس قسم کی احادیث کی تعداد تقریبًا ۳۰۰ (تین سو) ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس موضوع کے لیے ایک مستقل باب وقف کیا ہے یعنی کتاب الطب، اس میں ۸۵ ذیلی ابواب ہیں۔ ان میں حفظان صحت ادویہ، اغذیہ اور معالجہ امراض سے متعلق آپ کا عمل اور آپ کی ہدایات نقل ہوئی ہیں۔

طب نبوی کے عنوان سے مختلف لوگوں نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔ ان میں ابونعیم عبداللہ اصفہانی، علامہ ابن القیم الجوزی، شمس الدین محمد بن احمد ابو عبداللہ الذہبی، جلال الدین ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطیؒ[ل] ابو عباس، علی بن موسیٰ رضا، محمد ابن عمر عکینی، ابوالقاسم حبیب نیشاپوری، ابو علی عبدالکریم الحموی، علاء الدین کحال اور محمد بن ابی بکر ابن ایوب دمشقی اہم عربی مصنفین ہیں۔ اس موضوع پر عربی میں لکھی جانے والی کتابوں کے علاوہ ترکی میں حمید احمد بن واطی کی ایک کتاب ہے جسے اس نے ترکی کے وزیر کے نام منسوب کیا ہے۔

فارسی میں بھی اس موضوع پر کتابیں لکھی گئی ہے۔ ان میں اکبر ارزانی کی کتاب 'طب نبوی' ایک اہم تصنیف ہے۔ اکبر ارزانی برہان پور کے نامور طبیب تھے انھوں نے طب کے مختلف موضوعات پر تصانیف مرتب کی ہیں۔ فارسی کتابوں میں حکیم غلام امام اکبرآبادی کی معالجات نبوی' معروف بہ مجربات امامی ایک اہم کتاب ہے جس میں احادیث کی روشنی میں ادویہ کے خواص تحریر کیے گئے ہیں۔ اس کی خاص بات یہ ہے کہ خواص ادویہ یونانی کے بجائے خواص ادویہ ہندیہ کو بھی اس میں بیان کیا گیا ہے طب نبوی اور ہندوستانی ادویہ کے تعلق سے اس کی بڑی اہمیت ہے۔

اردو میں اس موضوعِ خاص پر لکھی جانے والی کتابوں میں محمد اکرام الدین واعظ کی 'الطب النبوی' بہت مقبول ہے جو نول کشور پریس سے شائع ہوئی۔ مولوی محی الدین مدراسی نے دو جلدوں پر مشتمل طب اسلامی لکھی ہے۔

انگریزی میں ڈاکٹر سائرل الگوڈ جو مشہور طبی مورخ ہیں بالخصوص تاریخ طب ایران پر مستند شخصیت ہیں انھوں نے بھی طب نبوی کو موضوع بنایا اور "MEDICINE OF THE PROPHET" لکھی۔

احادیث کے علاوہ خود قرآن میں صحت سے متعلق متعدد احکامات ملتے ہیں مثلاً شراب، خون مردہ اور لحم خنزیر کی ممانعت، اچھی غذا کے استعمال اور کھانے پینے میں اعتدال کی ہدایت کی گئی ہے۔ شہد کے بارے میں فرمایا۔ 'فیہ شفاء للناس' یہ ایسی حقیقت ہے

ل "طب نبوی پر علامہ سیوطی کا ایک مخطوطہ" کے عنوان کے تحت حکیم الطاف احمد اعظمی کا مقالہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی کے جنوری۔ مارچ ۱۹۸۶ء کے شمارہ میں شائع ہوچکا ہے۔ اس مقالہ میں حکیم صاحب موصوف نے بھی طب نبوی کی تشریح طب یونانی کی روشنی میں کی ہے۔ (جلال الدین)

جس کی ہر نئی تحقیق تصدیق کرتی چلی جارہی ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک میں اطباء میں حارث بن کلدا، انضر بن حارث کے علاوہ ایک نام ابن ابی رمثہ تمیمی ملتا ہے جس نے آپ کے دونوں شانوں کے درمیان جو مہر نبوت تھی، اسے گوشت کا ابھار سمجھ کر علاج کی اجازت چاہی تھی۔
احادیث میں جن ادویہ اور علاجی تدابیر کا بیان ہے ان کی بنیاد زیادہ تر قدیم عربی طب کی معلومات کی ہیں۔ اس طرح احادیث کے طبی ذخیرہ میں ہم آسانی سے قدیم عربی نظام طب کی جھلکیاں دیکھ سکتے ہیں ان کی حیثیت تشریحی نہیں ہے بلکہ تجرباتی ہے یہاں ان مفرد ادویہ کا تعارف پیش کیا جارہا ہے جو بکثرت مستعمل ہیں اور جن کا ذکر احادیث میں آیا ہے۔ ان تمام ادویہ کا تذکرہ تمام متقدمین و متاخرین کی مایۂ ناز تصانیف میں بھی موجود ہے۔

۱۔ اترج (ترنج۔ تفاح الفہم۔ لیمون الیہود) Citrus medica

(الفصیلۃ السذابیۃ ۔ RUTACEAE)

یہ مفرح و مقوی قلب، مسکن صفرا، مقوی جگر و معدہ ہے۔ جالینوس (۱۲۹ قبل مسیح) کے مطابق اترج کا پوست خوشبودار مگر دیر ہضم ہوتا ہے اور ہضم غذا میں دوسری گرم و تیز چیزوں کی طرح نفع بخش ثابت ہوتا ہے چنانچہ اس کی تھوڑی سی مقدار معدہ کو طاقت دیتی ہے اور اس کے پانی کو مسہل دواؤں میں ملایا جاتا ہے۔ اس کے پتے ورموں کو سکھاتے اور تحلیل کرتے ہیں۔
دیسقوریدوس (پہلی صدی عیسوی) اور ابن سینا (۱۰۳۷ـ۹۸۰ء) نے گندہ دہنی (منہ کی بدبو) کو دور کرنے کے لیے اس کو منہ میں رکھنا مفید لکھا ہے۔ جانوروں کے زہریلے اثرات کو زائل کرتا ہے۔ اس میں POTASSIUM C I- ، CITRUS PECTIN ، CITIRIC ACID اور MALICACID TRATE خاص کیمیاوی جزء ہیں۔

۲۔ اثمد (حجر الکحل (عربی)، طماوس، سطاوس (یونانی) Antimony

ارسطو (۳۸۴ قبل مسیح)، جالینوس، دیسقوریدوس اور زکریا رازی (۱۰ویں صدی عیسوی) کے یہاں اثمد کا ذکر تفصیل سے ملتا ہے۔ یہ نرم بیرت دار دھات ہے جو SULPHIDE ، OXIDE اور خالص شکل میں دستیاب ہوتی ہے۔ مقوی بصر اور حابس نفث الدم ہے۔ آنکھو

کے نئے اور پرانے زخموں اور ان کی گرمی کو دور کرنے کے لیے سرمہ کی شکل میں استعمال کرتے ہیں یہ چونکہ ہر جگہ کے خون کو روکتا ہے اس لیے دم حیض، خون بواسیر اور نکسیر میں بطور ضماد اس کا استعمال مجرب ہے۔

۳۔ اُرز (چاول) Rice Oryza Sativa

چاول بدن کو فربہ بناتا ہے اس کے افعال و خواص پر جالینوس ویسقوریدوس اور رازی نے لکھا ہے کہ یہ قابض ہے اس کا استعمال اسہال اور پیچش میں نفع بخش ہے اس میں CARBOHYDRATE بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

۴۔ اہلیلج (ہلیلہ) Terminalia Chebula

(اہلیلجیہ — COMBRETACEAE)

احادیث میں ہلیلہ کو ستر بیماریوں کی دوا بتایا گیا ہے۔ حجم اور رنگ کے لحاظ سے اس کی ۳ قسمیں ہیں۔ ہلیلہ سیاہ، ہلیلہ زرد، ہلیلہ کابلی۔ یہ مقوی دماغ، مصفیٔ خون، نافع لقوہ، دافع اسہال بالوں کی سیاہی قائم رکھنے میں بھی مستعمل ہے۔ GALLIC ACID اس کا خاص کیمیاوی جزء ہے۔

۵۔ باذنجان (قہقب۔ باذنگان۔ بیگن۔ Brinjal)

SOLANAM MELEGENA

ابن بیطار (۱۱۹۷ — ۱۲۴۸ء) نے ابن سینا اور ابن ماسویہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ سرکہ میں پکایا ہوا باذنجان طحال و جگر کے سدّوں کو کھولتا ہے۔ مدرّ بول ہے۔ اس کی راکھ کو سرکہ میں گوندھ کر لگانے سے بواسیری مسّے ختم ہو جاتے ہیں۔ روغن زیتون میں پکایا ہوا باذنجان اگر طلاءً استعمال کیا جائے تو بواسیری مسّوں کے لیے بے حد مفید ہے۔

۶۔ بصل (پیاز — Onion)

(LILIACEAE الزنبقیہ) ALLIUM CEPA

ریاح اور نفخ شکم کو دور کرتا ہے۔ امراض چشم میں مفید ہے (جالینوس) مدرّ بول و حیض ہے۔

کان کے امراض اور جلدی امراض میں مفید ہے (ولیسقوریدس) مقوی باہ ہے اور یرقان میں مجرب ہے۔ (ابن سینا)

۷۔ بطیخ (خربوزہ) Citrullus Vulgaris

(القصلیۃ القرعیۃ - CUCURBITACEAE)

اس میں اخلاط غلیظہ کو ختم کرنے کی قوت پائی جاتی ہے۔ مدرّ بول ہے یہ عمدہ غذائیت پیدا کرتا ہے۔ اس کے بیج گردوں کی اصلاح کرتے ہیں (جالینوس) خربوزہ گردے اور مثانے کا تنقیہ کرتا ہے۔ مفتتِ حصاۃ ہے اور اس کے تازہ چھلکے کو بدن پر ملنے سے جھائیں دور ہو جاتی ہے۔ (رازی)

۸۔ بلح (کچی کھجور) Phoenix Dactylifera

(النخیلۃ - PALMAE)

درخت کھجور کے شگوفوں میں پائے جانے والے گول غنچہ ناشگفتہ کو 'بلح' کہتے ہیں۔ کھجور کے درخت میں 'بلح' کا مقام دراصل وہی ہے جو انگور خام کا اس کی بیل میں ہوتا ہے (ابو حنیفہ) مزمن سیلان الرحم، اسہال اور بواسیر خونی میں مستعمل ہے اس کے لگانے سے زخموں کے شگاف جڑ جاتے ہیں (دلیسقوریدس) مقوی معدہ وجگر ہے اور ادرار بول کرتا ہے۔ (ابن سینا)

۹۔ بنفسج (بنفشہ) Viola Odoreta

(البنفسجیہ - VIOLACEAE)

آنکھوں کے ورموں میں اس کا ضماد مفید ہوتا ہے (جالینوس) شربت بنفشہ دردِ گردہ کو دور کرتا ہے اور مدر بول ہے (ابن سینا) دافعِ سعال ہے اور خشونت حلق کو رفع کرتا ہے۔ مادۂ صفراء کا اخراج بذریعہ اسہال کرتا ہے۔ محللِ اورام ہے۔

۱۰۔ بیض (بیضۂ مرغ۔ انڈا) Egg

یہ حیوانی ادویہ ہے۔ کثیر الغذاء اور صالح الکیموس ہے نیم برشت زردی مقوی دل

ودماغ اور جسم ہے۔ جالینوس نے اس کو مری، معدہ اور آنتوں کی خشونت میں مفید لکھا ہے۔ روغن بیضۂ مرغ بالوں کو تغذیہ دیتا ہے۔ پوست بیضۂ مرغ کی راکھ کا باریک سفوف آنکھوں کی خشک وتر خارش کو رفع کرتا ہے۔

۱۱۔ تمر (خشک کھجور) Phoenix Dectylifera

(النخلیۃ — PAMAE)

معدہ کی اصلاح کرتا ہے اور قابض ہے (ابن ماسویہ)۔ سینہ پھیپھڑا اور آنتوں کے لیے مفید ہے۔ پشت اور کولہوں کے پرانے دردوں میں مفید ہے۔ مقوی باہ ہے۔ بدن کو فربہ کرتا اور رنگ کو نکھارتا ہے۔ اس میں غذائیت بہت ہوتی ہے۔ فالج اور لقوہ میں اعصاب کو طاقت دیتا ہے (رازی)

۱۲۔ تین (انجیر) Ficus Carica

ایک روایت میں انجیر کو بواسیر اور نقرس میں مفید بتایا گیا ہے۔ انجیر میں تفیع کی قوت زیادہ پائی جاتی ہے۔ مسہل ہے انجیر سخت ورموں کو تحلیل کرتا ہے۔ اس کے لگانے سے سیاہ مسّے اور پھنسیاں ختم ہو جاتی ہیں (جالینوس) پسینہ لاتا ہے۔ پیاس کی شدت کو کم کرتا ہے اور حرارت کو سکون دیتا ہے اس میں غذائیت کافی پائی جاتی ہے گردہ مثانہ اور حلق و پھیپھڑہ کے امراض، صرع و جنون میں مفید ہے (دیسقوریدوس) انجیر طحال و جگر کو جلا بخشتا ہے امراض بلغمی جیسے فالج، لقوہ میں نافع ہے (ابن ماسویہ)

۱۳۔ ثوم (لہسن، سیر (فارسی)) Garlic
Allium Sativum

(الزنبقیہ — LILIACEAE)

یہ مدر حیض و بول ہے کدّو دانہ کو خارج کرتا ہے۔ سعال مزمن کو سکون دیتا ہے شہد اور سہاگہ میں ملا کر لگانے سے مہاسے، داد، سر کے مرطوب پھوڑے اور خارش زائل ہو جاتی ہے (دیسقوریدوس) محلل ریاح وادرام ہے موسم سرما میں لہسن سرد اخلاط میں حرارت

پیدا کرتا ہے (جالینوس) امراض بلغمی فالج ۔لقوہ اور رعشہ میں مفید ہے۔ مقوی اعصاب و باہ ہے۔

۱۴۔جوز الہند (نارجیل) Cocos Nucifera

(النخلیۃ - PALMAE)

ناریل تقویت بدن و تسمین بدن کی غرض سے مستعمل ہے ۔صالح خون پیدا کرتا ہے جنون، مالیخولیا، فالج، استرخا اور ضعف جگر کے مریضوں کو مفید ہے۔ قاتل کرم شکم ہے۔ شیر نارجیل معدہ کی تیزابیت کو دور کرتا ہے ۔ ناریل کا تیل بالوں کو بڑھاتا ہے اور ملائم رکھتا ہے۔

۱۵۔ الحبۃ السوداء (کالادانہ۔شونیز۔کلونجی۔ملکون اسود)

Nigella Sativa

(الشقیقۃ - RANUNCULACEAE)

دیسقوریدوس سے لیکر نجم الغنی تک تمام ماہرین علم الادویہ نے اس کی اہمیت و افادیت پر سیر حاصل گفتگو کی ہے ۔محلل وکاسر ریاح، مدر حیض و مقوی اعصاب ہے۔ درد شکم، نفخ شکم، احتباس حیض، ضعفِ اعصاب اور فالج جیسے امراض میں مستعمل ہے جسمانی حرارت میں اضافہ کا باعث ہے ۔اس کا کیمیاوی تجزیہ کرنے پر NIGELLONE، NIG-ELLOINE، FIXED OIL، AMINO ACID، LYSINE اور MUCILAGE پایا گیا۔

۱۶۔ حلبہ (غاریقا۔اعنون۔میتھی) Trigonella.Foenum

(البقلۃ — LEGUMINOSAE)

منضج، محلل، مقوی باہ، منقی صدر وریہ، مدر بول و حیض ہے ۔سعال بلغمی، خشونت حلق و سینہ۔ اسہال و پیچش، تقطیر البول اور احتباس طمث میں نافع ہے ۔ضعف اشتہا، معدہ کی کمزوری اور نفخ شکم میں مجرب ہے ۔ ورم جگر و طحال میں مفید ہے ۔سر پر لگانے سے یہ بالوں کو اگاتا ہے اس میں FATTY OIL، RESIN AND MUCILAGE، ALBUMIN، CHOLINE اور TRIGONELLINE خاص کیمیاوی جزا ہے۔

۱۷۔ حنا، (مہندی) Lawsonia inermis

(الیخلیۃ ۔ GRAMINAE)

احادیث میں اس کو قرحہ اور دردسر میں مفید بتایا گیا ہے۔ اطباء نے صداع، تصفیہ خون اور امراض جلدیہ میں خاص طور پر مفید لکھا ہے۔ یہ بالوں کو بڑھانے میں معاون ہے۔ اس کا ضماد ورم اور آبلہ کی جلن کو دور کرتا ہے۔ اس کے کیمیاوی اجزا میں HENNOTANNIC ACID اور RESIN خاص ہیں۔

۱۸۔ حوک (جنگلی تلسی) Ocimum Filametosum

(الشفویۃ — LABIATAE)

اس نبات کے طبی افعال و خواص کا ذکر احادیث میں نہیں ہے۔ یہ مقوی قلب، ملطف منفث اور دافع تعفن ہے۔ اس کا عام استعمال نزلہ زکام، سعال اور اسہال میں ہے۔ خفقان اور ضعف قلب میں اس کے تازہ پتوں کا جوشاندہ مفید ہے اس میں ESSENTIL OIL اور BASIL CAMPHOR قابل ذکر کیمیاوی جز ہیں۔

۱۹۔ دبّا ر (لوکی ۔ یقطین) Legenaria Vulgaris

(القرعیۃ ۔ CUCURBITACEAE)

لوکی رسول اکرمؐ کو بے حد مرغوب تھی۔ مگر اس کی طبی احادیث پر روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ یہ جگر کی حرارت کو زائل کرتی ہے۔ اس کے بیج مدر بول اور مقوی ہوتے ہیں اس کا روغن امراض راس میں مستعمل ہے۔

۲۰۔ رمّان (انار) Punica Granatum

(اللثرویۃ — PUNICEAE)

انار کی کئی قسمیں دستیاب ہیں انار شیریں۔ انار میخوش، انار ترش۔ پوست انار، انار دانہ، پوست بیخ انار دواءً مستعمل ہیں۔ یہ مولد خون اور مقوی جگر ہے ۔ معدہ و جگر کی حرارت و سوزش

کو دور کرتا ہے۔ پوست انار اسہال اور پیچش میں مفید ہے۔ پوست بیخ انار کا جوشاندہ قاتل دیدان امعاء ہے۔ شربت انار قے اور پیاس کی شدت کو رفع کرتا ہے۔ اس میں کیلشیم، فاسفورس، آئرن اور اجزاء شکریہ ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کی چھال میں TANNIN، PUNICO-TANNIC ACID اور PECTIN بھی ہوتے ہیں۔

۲۱۔ ریحان Ocimum Bacilicum

(الشفویۃ ۔ LABIATAE)

احادیث میں اس خوشبودار نبات کی فضیلت موجود ہے۔ لیکن طبی خواص بیان نہیں ہوئے ہیں۔ دیسقوریدوس، ابن طبری، زکریا رازی، علی ابن عباس مجوسی اور ابن سینا نے اپنی تصانیف میں اس کی تفصیلات پیش کی ہیں۔ یہ قابض و حابس ہے اس لیے اسہال و زحیر میں مستعمل ہے۔ صداع، لو (SUN STROKE)، سعال بلغمی، خفقان، ضعف اشتہا، اور منہ کے چھالوں میں مفید ہے۔ کیمیاوی اجزاء میں FIXED OIL، ESSENTIL OIL اور THYMINE، RIBO FLAVIN، PYRIDOXIN، ASCORBIC ACID ہیں۔ سوڈیم، پوٹاشیم، کیلشیم، آئرن، کاپر، زنک، سلفر اور فاسفورس ملتے ہیں۔ شکری اجزاء میں FRUCTOSE، GLUCOSE، SUCROSE اور MALTOSE موجود ہیں۔

۲۲۔ زیتون Olea Europaea

(الزیتونیۃ ۔ OLEACEAE)

احادیث میں بطور غذا، اور مالش کی ہدایت کے ساتھ بواسیر میں نافع بتایا گیا ہے۔ روغن زیتون ملین ہے اس لیے دائمی قبض کے لیے بے حد مفید ہے۔ قروح معدہ و اثنا عشری کو نافع ہے۔ مفتت حصاۃ و قاتل کرم ہے۔ اس کو فالج، وجع المفاصل، عرق النساء اور دوسرے اعصابی تکالیف میں بطور مالش استعمال کرتے ہیں۔

۲۳۔ سفرجل (بہی) Cydonia Vulgaris

(الوردیۃ ۔ ROSACEAE)

احادیث میں اسے مقوی قلب اور امراض صدر میں مفید بتایا گیا ہے۔ اس کی عموماً دو قسمیں دواءً مستعمل ہیں، بہی شیریں اور بہی ترش۔ اس کے بیج 'بہدانہ' کہلاتے ہیں۔ یہ مفرح اور مقوی قلب ہے۔ نزلہ، زکام، خشونت حلق، سعال، اسہال اور پیچش میں بکثرت مستعمل ہے۔ جسم کی عام کمزوری، سوزاک اور پیشاب کی عام تکالیف میں بے حد مفید ہے۔ اس کے بیج میں
'ASCORBIC ACID 'AMYGDALIN 'ALBUMIN 'MUCILAGE
'TARTARIC ACID اجزاء کیمیاوی ہیں۔

۲۴۔ سنا Cassia Angustifolia

(CAESALPINIACEAE)

حضور اکرمؐ نے فرمایا کہ موت کے علاوہ ہر بیماری میں نافع ہے۔ یہ یونانی طریقہ علاج میں بطور مسہل مستعمل ہے۔ دائمی قبض کو دور کرنے کے لیے سنا سب سے عمدہ دوا ہے۔ مسہل بلغم و صفراء ہونے کی وجہ سے نزلہ اور زکام میں مفید ہے۔ سنا کے کیمیاوی اجزاء میں
'TARTRIC ACID 'CHRYSOPHANIC ACID' EMODIN 'CATHARTIN
اور OXALIC ACID خاص ہیں۔

۲۵۔ سمسم (تل۔ کنجد) Sesamum indicum

(PEDALIACEAE)

تسمینِ بدن اور تقویتِ باہ کے لیے دوا اور غذا دونوں ہی کا کام انجام دیتا ہے۔ کھانسی دمہ، خشونت حلق میں مفید ہے۔ ملین، مدر بول و حیض اور مولد لبن ہے۔ PROTEIDS 22%
FIXED OIL 50% اور MUCILAGE-4% 'CORBOHYDRATES 18%
پائے جاتے ہیں۔

۲۶۔ صبر (ایلوا) گھیکوار Aloe vera

(LILIACEAE (الزنبقیۃ)

احادیث میں آتا ہے کہ صبر میں شفا ہے۔ یہ مدر بول اور مسہل ہے۔ اس کا استعمال

بھی قبض کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس کی کم مقدار مقوی معدہ ہے اس میں BARBALION، ISOBARBALION اور BETABARBALION پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے قوت اسہال ہوتی ہے۔

۲۷۔ عود ہندی (اگر) Aquilaria Agallocha

(AQUILARIACEA)

رسول کریمؐ نے اسے سات بیماریوں میں مفید بتایا ہے جس میں ذات الجنب بھی ہے۔ اعصاب کی کمزوری کو دور کرنے کے لیے بھوک میں اضافہ کے لیے اور بلغم کے اخراج کے لیے بکثرت مستعمل ہے۔ وجع المفاصل اور نقرس میں بھی مفید ہے۔

۲۸۔ عنب (انگور) Vitis vinefera

(VITACEAE - الکرعیۃ)

انگور بدن کو فربہ کرتا ہے اور صالح خون پیدا کرتا ہے مصفی خون ہے۔ سوداوی مادہ کا اخراج کرتا ہے۔ بخار کی حالت میں پیاس کی شدت کو کم کرتا ہے۔ اس میں دافع التہاب ثرات بھی ملتے ہیں اس کے اندر SUGAR، GUM اور MALIC ACID بطور خاص پائے جاتے ہیں۔

۲۹۔ عدس (مسور) Lenus Esculenta

(LEGUMINOSEAE - البقلیۃ)

یہ مسکن جوشش خون، خناق، قلاع اور درد سینہ میں بے حد مفید ہے۔ ورم حار اور نزلہ میں بھی مستعمل ہے یہ نفخ پیدا کرتا ہے اور دیر ہضم ہے۔

۳۰۔ قثّاء (ککڑی) Cucumis Sativus

(CUCURBITACEAE - القرعیۃ)

آنحضرتؐ کی پسندیدہ چیز ہے۔ یہ مسکن حرارت ہے صفراء کو دور کرتی اور پیاس

کی شدت کو کم کرتی ہے۔ جگر اور معدہ کو تسکین دیتی ہے۔ مدر بول اور مخرج سنگ گردہ و مثانہ ہے اس میں FIXED OIL ، STARCH ، RESIN اور SUGAR کیمیاوی جز ہیں۔

۳۱۔ قسط Costus Arabicus

(الزنجبیلیہ ZINGERBERACEAE)

یہ جلا دینے والا، مصفی خون اور دافع تعفن ہے ان خصوصیات کی وجہ سے بہت سے خارجی امراض میں مستعمل ہے۔ اس کے ساتھ منفث بلغم، دافع تشنج اور مقوی اعصاب ہے اس لیے داخلی طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ فالج، لقوہ، ضعف اعصاب اور ضیق النفس میں بے حد مفید ہے۔ اس میں VALARIC ACID اور MAGANESE قابل ذکر جز ہیں۔

۳۲۔ قصب السکر (گنّا) Saccharum Officinarum

(النجلیۃ ـ GRAMINAE)

ADIPOSE TISSUE کو غذا فراہم کرتا ہے۔ یہ مدر بول، ملطف اور ملین ہے، یرقان اور صفراوی امراض میں بے حد مفید ہے۔ یہ سعال اور شہقہ میں مستعمل ہے۔ پیاس کی شدت کو کم کرتا اور جسم کو غذائیت دیتا ہے۔ اس میں SACCHARINE MATTER، MUCILAGE FAT اور ALBUMIN پائے جاتے ہیں۔

۳۳۔ کافور Cinnamomum Camphora

(الغاریۃ ـ LAURACEAE)

یہ محرک اور مسکن ہے۔ دافع تشنج، منفث بلغم۔ کاسر ریاح ہے مقامی مخدّر، محمّر اور دافع تعفن ہے۔ سعال، ذات الریہ، ذات الجنب اور اسہال میں مفید ہے۔ درد عضلات وجع المفاصل اور دوسرے دردوں میں خارجاً مستعمل ہے۔

۳۴۔ قرع (کدّو) Pavonia Arabica

(الخبازیۃ ـ MALVACEAE)

یہ مدربول اور مفتح سدد ہے۔ صفرا کی حدت کو کم کرتا ہے۔ یہ خلط صالح کی تولید اور تلئین شکم بھی کرتا ہے۔ گرم مزاجوں کے لیے نافع ہے۔

۳۵۔ کرفس (اجمود) Apium Graveolens

(UMBELLIFERAE – الیخمیۃ)

کاسر ریاح، محلل، مدربول وحیض ہے جگر اور طحال کے سدّوں کو کھولتا ہے اور مفتت حصاۃ ہے۔ بطور مسہل بھی مستعمل ہے۔ تخم کرفس۔ محرک اور مقوی قلب ہے عظم طحال وجگر میں مفید ہے۔ اس کے روغن فراری میں 'D-LIMONENE 'D-SELINENE SESQUITERPENE ملتے ہیں اس کے روغن فراری میں ANTI-CONUAL SANT اور TRANQUILZING اثرات ہوتے ہیں۔

۳۶۔ لبان (کندر) Boswellia Serrata

(BURSERACEAE)

احادیث میں اس کی خصوصیت یہ بتائی گئی ہے کہ دافع نسیان اور مقوی قلب ہے۔ یہ دافع تعفن، منفث بلغم، مدربول وحیض، حابس وقابض اور دافع حمیٰ ہے۔ نقرس (RHE - UMATISM) اور اعصابی تکالیف میں نافع ہے۔

۳۷۔ مرزنجوش Majorana Hortensis

(LABIATAE – الشفویۃ)

ایک خوشبودار نبات ہے۔ تحلیل اورام، رطوبت کو جذب کرنے اور گردہ مثانہ کی پتھری توڑنے کے لیے مستعمل ہے۔ نزلہ زکام اور تنقیۂ فضلات دماغی میں مفید ہے۔

۳۸۔ نرجس (نرگس) Narcissus Tazitta

محلل، دافع درد سر بلغمی، مقوی باہ اور مسقط جنین ہے۔

۳۹۔ ہندبار (کاسنی) Cichorum Intybus

(المرکبۃ ۔ COMPOSITAE)

اس کے تخم اور بیخ (جڑ) دواءً مستعمل ہیں۔ تخم کاسر ریاح اور صفراء کی حدت اور سوزش کو کم کرتی ہے۔ یہ صفراء کی افزائش میں اضافہ کرکے ہضم میں مدد کرتی ہیں طحال و جگر کے بڑھ جانے اور استسقاء میں بے حد نافع ہے۔ مدر بول ہے۔ بیخ کاسنی مقوی جگر و ملطف ہے۔ اس کی خشک جڑ بھون کر COFFEE میں آمیزش و ملاوٹ کا کام لیا جاتا ہے اور اسی کو بدل کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

تصنیفی تربیت کے لیے وظائف

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کی طرف سے چار سو روپے ماہانہ کے دو وظائف دو سال کی مدت کے لیے دیے جائیں گے۔ منتخب ہونے والے افراد کو ادارہ کی طرف سے قیام کی سہولت حاصل رہے گی۔

درخواست دہندہ کا کسی معروف عربی مدرسہ کے درجہ فضیلت یا اس کے مساوی درجے سے فارغ ہونا ضروری ہے، ساتھ ہی ہائی اسکول کے معیار کی انگریزی کی صلاحیت بھی لازمی ہے۔ عربی نہ جاننے کی صورت میں درخواست دہندہ کا ایم اے ہونا ضروری ہے۔ بی اے پاس شدہ افراد بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ بشرطیکہ عربی میں اچھی استعداد رکھتے ہوں۔

تحریک اسلامی سے متعلق یا کسی معروف شخصیت کی تصدیق کے ساتھ حسب ذیل معلومات فراہم کی جائیں۔

(۱) نام۔ (۲) عمر (جو بیس سال سے زیادہ نہ ہو) (۳) پورا پتہ۔ (۴) تعلیمی استعداد (اسناد اور مارکس شیٹ کی نقل کے ساتھ) (۵) کورس کے علاوہ مطالعہ کی تفصیل۔ (۶) مطبوعہ یا غیر مطبوعہ مضامین کی نقل، کسی بھی زبان میں۔ (۷) ان موضوعات کی تفصیل جن سے درخواست دہندہ کو خصوصی دلچسپی ہو۔ درخواستیں لازماً ۵ دسمبر ۱۹۸۴ء تک پہنچ جانی چاہئیں۔

نوٹ: جو لوگ انگریزی یا ہندی میں لکھنا چاہتے ہوں یا جن کی مادری زبان علاقائی زبان ہو وہ بھی درخواست دے سکتے ہیں۔ انتخاب انٹرویو کے بعد ہوگا۔ جن لوگوں کو انٹرویو کے لیے بلایا جائے گا انھیں ایک طرف کا کرایہ سیکنڈ کلاس مع سلیپر چارج کے دیا جائے گا۔

جلال الدین عمری

سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

اصحاب صفہ

(تعلیمی اور معاشی جائزہ)

سید جلال الدین عمری

صفہ کی تعریف اور تعیین

صفہ دراصل مسجد نبوی سے متصل اس جگہ کو کہا جاتا ہے، جسے چھپر ڈال کر رہائش کے قابل بنا دیا گیا تھا۔ یہاں وہ غریب اور نادار مسلمان رہتے تھے جن کا مدینہ میں گھر دار نہیں تھا۔ عربی کے مشہور لغت لسان العرب میں صفہ کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے:

الصفة هو موضع مظلل كان يأوي اليه المساكين[1]	صفہ وہ سایہ دار جگہ ہے جہاں مساکین رہا کرتے تھے۔

علامہ ابن اثیر نے اصحاب صفہ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے۔

هم فقراء المهاجرين ومن لم يكن له منزل يسكنه فكانوا يأوون الى موضع مظلل في مسجد المدينة يسكنونه[2]	اس سے مراد مہاجرین میں کے فقرا اور وہ لوگ ہیں جن کے پاس رہنے کے لیے گھر نہیں تھا۔ یہ سب لوگ مسجد نبوی میں ایک سایہ دار جگہ میں سکونت اختیار کرتے تھے۔

ایک حدیث میں حضرت طلحہ بصریؓ جو خود بھی ایک مہاجر تھے، فرماتے ہیں۔

كان الرجل منا اذا قدم المدينة فكان له بها عريف نزل على	ہم میں سے کوئی شخص جب مدینہ آتا اور وہاں اس کا کوئی واقف کار ہوتا تو وہ اس کے

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادہ ص، ف، ف [2] ابن اثیر: النہایہ فی غریب الحدیث ۲/۲۶۷

عریفہ وان لم یکن لہ عریف — ہاں ٹھہرتا اور جس کا کوئی واقف کار نہ ہوتا
نزل الصفۃ[1] — وہ صفہ میں قیام کرتا۔

یہ صفہ مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں شمال کی طرف تھا[2]

اصحاب صفہ کی تعداد

اصحاب صفہ کی تعداد کی ٹھیک ٹھیک تعیین مشکل ہے[3] البتہ اتنی بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ صحابہ کی بہت بڑی تعداد نے یہاں علم دین حاصل کیا اور اس میں مہارت پیدا کی۔ اس کا تھوڑا بہت اندازہ بئر معونہ کے حادثہ سے ہوتا ہے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ بعض قبائل نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تبلیغ کے سلسلہ میں مدد طلب کی[4]

---

[1] حاکم، المستدرک: ۱۵/۳ [2] ابن تیمیہ۔ فتاوی: ۳۸/۱۱ طبع جدید

[3] امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اصحاب صفہ کی تعداد ہمیشہ ایک نہیں رہی بلکہ وقتاً فوقتاً بڑھتی گھٹتی رہی ہے۔ کبھی یہ دس یا اس سے بھی کم ہوجاتے تھے، کبھی بیس، تیس اور اس سے بھی زیادہ ہوجاتے تھے، کبھی ان کی تعداد ساٹھ، ستر تک بھی پہونچ جاتی تھی۔ ان کی مجموعی تعداد چار سو بلکہ اس سے بھی زیادہ بتائی گئی ہے۔ بعض لوگوں نے ان سب کے نام جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں شیخ ابو عبدالرحمٰن السلمی کی کتاب تاریخ اہل الصفہ نمایاں ہے۔ امام ابن تیمیہ نے شیخ کا اچھے الفاظ میں ذکر کیا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ وہ ایک محدث کی حیثیت سے بہت زیادہ قابل اعتماد نہیں ہیں۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۱/ ۴۱-۴۲ طبع جدید ۱۳۹۸ھ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابو عبدالرحمٰن السلمیؒ سے پہلے ابو سعید بن الاعرابی نے اصحاب صفہ کے نام جمع کئے تھے موخر الذکر نے اپنی کتاب میں ان ہی کے نہج کو اپنایا اور بعض ناموں کا اضافہ کیا۔ ان کے بعد ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء کے شروع میں ان دونوں کتابوں کو جمع کردیا ہے۔ فتح الباری ۲۲۵/۱۱۔ نیز ملاحظہ ہو ۳۶۱/۱۔ حاکم نے مستدرک میں ۳۶ اصحاب صفہ کے نام دئیے ہیں۔ ان میں حضرت ابو عبیدہؓ، عمار بن یاسرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، بلال بن رباحؓ اور حضرت خباب جیسے اکابر صحابہ بھی ہیں۔ (ملاحظہ ہو۔ المستدرک ۱۸/۳)۔ ابھی حال ہی میں ایک مخطوطہ کسی نامعلوم مصنف کا شائع ہوا ہے۔ اس میں اصحاب صفہ کے ۱۰۸ نام درج ہیں۔ اس مخطوطہ کے محشی نے تین ناموں کا اور اضافہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو۔ نشرہ جامعۃ السلفیہ بنارس۔ فروری ۱۹۸۰ء۔ ظاہر ہے یہ تعداد بھی اوپر کے اندازہ سے بہت کم ہے۔

[4] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان قبائل نے دشمن کے خلاف مدد طلب کی تھی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۷/ ۲۷۰، ۲۷۱

آپ نے اصحاب صفہ میں سے ستر[(۷۰)] صحابہ کو جو سب کے سب اپنے وقت میں قاری (قرآن مجید کا علم رکھنے والے) کہلاتے تھے، ان کے ساتھ روانہ فرمایا، لیکن بئر معونہ کے پاس پہونچ کر انھوں نے ان سب کو قتل کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے شدید صدمہ پہونچا۔ آپ نے ایک مہینہ تک نماز فجر میں دعا قنوت پڑھی اور ان مجرم قبائل کے لیے بد دعا فرمائی۔[۱]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصحاب صفہ کی تعداد اتنی تھی کہ اس میں سے ستر "(۷۰)" افراد بھیجے جاسکے۔ پھر اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ وہ قرآن مجید کا اتنا علم رکھتے تھے کہ تبلیغ دین کا فریضہ انجام دے سکیں۔

ایک اور روایت سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اصحاب صفہ کی تعداد کچھ کم نہ تھی۔ یہ بعض اوقات ستر سے بھی زیادہ ہو جاتی تھی۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے اصحاب صفہ میں ستر[(۷۰)] آدمیوں کو اس حال میں دیکھا ہے کہ ان کے پاس تن ڈھکنے کے لیے پورا لباس نہیں تھا۔ (عرب کے رواج کے مطابق دو چادروں میں سے) اوپر کی چادر تو نہیں ہوتی تھی البتہ صرف تہبند یا ایک کپڑا ہوتا جسے وہ اوپر کر کے اپنی گردن میں باندھ لیتے تھے۔ مختصر ہونے کی وجہ سے وہ ان کی پنڈلیوں کے نصف تک اور ٹخنوں تک پہونچ پاتا تھا۔ یہ لوگ اپنے اس کپڑے کو سمیٹ کر نماز پڑھتے تھے تاکہ بے ستری نہ ہو۔[۲]

حضرت ابوہریرہؓ کے انداز بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اصحاب صفہ کی تعداد ستر سے زیادہ تھی۔ انھوں نے جن اصحاب صفہ کا ذکر کیا ہے وہ ان اصحاب صفہ سے الگ ہیں جو بئر معونہ کے حادثہ میں شہید ہوئے تھے۔ اس لیے کہ یہ حادثہ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام لانے سے قبل پیش آیا تھا۔[۳]

علم حاصل کرنے کی ترغیب

اصحاب صفہ کو مسجد نبوی سے بالکل متصل قیام کی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو براہ راست سننے اور آپ کی ہدایات سے استفادہ کرنے کے بظاہر دوسروں

۱۔ بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الرجیع۔ مسلم، کتاب الامارہ، باب ثبوت الجنۃ للشہید

۲۔ بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب نوم الرجال فی المساجد۔ ۳۔ فتح الباری: ۱/۳۶۱

سے زیادہ مواقع حاصل تھے۔ ذیل کے واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان کی تعلیم و تربیت کی طرف خاص توجہ فرماتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے علم دین کی اہمیت واضح فرماتے اور اس کے سیکھنے سکھانے کی ترغیب دیتے۔ چنانچہ حضرت عقبہ بن عامرؓ بیان فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی کے صفہ میں تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور (قرآن مجید کی ایک ایک آیت سیکھنے کی فضیلت بیان کرتے ہوئے) فرمایا۔ تم میں سے کون یہ چاہتا ہے کہ بطحان یا عقیق (مدینے سے قریب ہی دو وادیوں کے نام ہیں) جائے اور کسی گناہ یا قطع رحم کا ارتکاب کیے بغیر بڑے بڑے کوہان والی دو اونٹنیاں لے کر آئے۔ ہم نے عرض کیا حضور! یہ تو ہم میں سے ہر شخص چاہے گا۔ آپ نے فرمایا:

افلا یغدو احدکم الی المسجد	ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ تم میں سے کوئی شخص
فیعلم اویقرء آیتین من	مسجد جائے وہاں کسی کو تعلیم دے یا اللہ کی
کتاب اللہ خیرلہ من ناقتین	کتاب سے خود دو آیتیں پڑھے، یہ اس
وثلاث خیرلہ من ثلاث واربع	کے حق میں دو اونٹنیوں سے بہتر ہے، تین
خیرلہ من اربع ومن اعدادھن	آیتوں کا پڑھنا تین اونٹنیوں سے اور چار
من الابل[1]	آیتوں کا پڑھنا چار اونٹنیوں سے بلکہ جتنی
	آیتیں وہ پڑھے گا اتنی اونٹنیوں سے بہتر ہے۔

مطلب یہ کہ قرآن مجید کی چند آیتوں کا پڑھنا اور پڑھانا دنیا کی بڑی سے بڑی دولت سے زیادہ گراں بہا اور قیمتی ہے۔

آخرت کی کامیابی کی بشارت

اصحاب صفہ نہایت عسرت اور تنگ دستی کی زندگی گزار رہے تھے۔ آپ انھیں صبر کی تلقین فرماتے اور اجر و ثواب کی خوشخبری سناتے۔ حضرت فضالہ بن عبیدؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھاتے تو اصحاب صفہ بھوک کی نقاہت کی وجہ سے

---

[1] مسلم، فضائل القرآن، باب فضل قراۃ القرآن فی الصلوٰۃ الخ

گر پڑتے۔ ان کی یہ حالت دیکھ کر بدوی یہ سمجھتے کہ ان پر جنوں کا اثر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہونے کے بعد ان کی طرف متوجہ ہوتے اور فرماتے۔

لو تعلمون مالکم عند اللہ	اگر تمہیں یہ معلوم ہو جاتا کہ اللہ کے پاس
لاحببتم ان تزدادوا فاقۃ	تمہارے لیے کیسی کچھ نعمتیں ہیں تو چاہتے
وحاجۃ [1]	کہ تمہارا فقر و فاقہ اور بھی بڑھ جائے۔

ایک مرتبہ فرمایا آج اصحاب ثروت آرام اور راحت کی زندگی گزار رہے ہیں اور تم تکلیفیں برداشت کر رہے ہو لیکن قیامت کے روز جنت کی آسائشیں ان کے حصہ میں بہت بعد میں آئیں گی اور تم ان سے پانچ سو سال پہلے جنت میں جاؤ گے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ بیان کرتے ہیں کہ میں ضعفاء مہاجرین کی ایک جماعت کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا[2]۔ ان کی غربت کا یہ عالم تھا کہ کسی کے پاس پورا تن ڈھانکنے کے لیے کپڑے نہیں تھے۔ بے ستری سے بچنے کے لیے سب ایک دوسرے کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک قاری ہمیں قرآن سنا رہے تھے۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ قاری نے فوراً سکوت اختیار کر لیا۔ آپ نے سلام فرمایا۔ دریافت کیا کہ تم لوگ کیا کر رہے تھے۔ ہم نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) یہ ہمارے قاری ہیں جو قرآن سنا رہے تھے اور ہم سن رہے تھے آپ نے ارشاد فرمایا:

الحمد للہ الذی جعل من	اللہ کا شکر ہے اس نے میری امت میں
امتی من امرت ان اصبر نفسی	ایسے افراد پیدا فرمائے کہ مجھے ان کے ساتھ
معھم	جمے رہنے کا حکم دیا۔

اس کے بعد آپ مساوات برتتے ہوئے ہم لوگوں کے درمیان بیٹھ گئے۔ پھر اشارہ سے فرمایا کہ تم لوگ حلقہ بنالو۔ اس سے سب حضرات آپ کے سامنے ہو گئے۔ میرے خیال میں آپ نے

---

[1] ترمذی، ابواب الزہد، باب ماجاء فی معیشۃ اصحاب النبیؐ۔ مسند احمد ۶/ ۱۸-۱۹۔

[2] ضعفاء مہاجرین سے مراد بظاہر اصحاب صفہ ہیں۔ اس لیے کہ جیسا کہ اوپر ذکر آیا ان کا مرکز صفہ ہی تھا۔ دوسرے یہ کہ خود ابو سعید خدریؓ گو مدنی تھے لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اصحاب صفہ میں شامل تھے۔ امام ذہبی کہتے ہیں یروی ان ابا سعید کان من اھل الصفہ۔ تذکرۃ الحفاظ: ۱/ ۴۴

میرے علاوہ کسی کو پہچانا نہیں۔ آپ نے فرمایا۔

ابشروا یامعشر صعالیک	اے فقراء مہاجرین تمہارے لیے قیامت
المہاجرین بالنور التام یوم	کے دن پورے نور کی بشارت ہے۔ تم
القیامۃ تدخلون الجنۃ قبل	دولت مندوں سے آدھا دن پہلے جنت
اغنیاء الناس بنصف یوم و	میں جاؤگے۔ یہ آدھا دن پانچ سو سال
ذالک خمس مائۃ سنۃ[1]	کے برابر ہوگا۔

دنیوی فتح و نصرت کی خوشخبری

کبھی آپ یہ خوش خبری سناتے کہ تکلیف کے یہ دن جلد ہی ختم ہو جائیں گے اور فارس اور روم کی سلطنتیں تمہارے قدموں میں ہوں گی۔ حضرت عرباض بن ساریہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کے پاس صفہ میں تشریف لایا کرتے تھے۔ اس وقت ہم غربت کی وجہ سے مختصر سے لباس میں ہوتے[2] آپ ارشاد فرماتے۔

لو تعلمون ماذخرلکم ماحزنتم	اگر تمہیں یہ معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ
علی مازوی عنکم ولیفتحن	نے تمہارے لیے کیا کچھ چھپا رکھا ہے تو آج
لکم فارس والروم[3]	جن چیزوں سے تم محروم ہو اس پر تمہیں غم نہ ہوگا اور وہ وقت ضرور آئے گا جب کہ فارس اور روم کے دروازے تمہارے لیے کھول دیے جائیں گے۔

اسی نوعیت کا ایک اور واقعہ حضرت طلحہ بصریؓ بیان کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم اصحاب صفہ کو روزانہ ایک مد (ایک پیمانہ) کھجوریں دو آدمیوں کے کھانے کے لیے عنایت فرماتے تھے۔ پہننے کے لیے کتان کا بہت ہی موٹا کپڑا عطا فرمایا تھا۔ ایک روز کا واقعہ ہے کہ ہم لوگوں

---

[1] ابوداؤد، کتاب العلم، باب فی القصص۔ [2] حدیث میں 'حوتکیہ' کا لفظ آیا ہے۔ اس کے معنی مختصر لباس کے بھی آتے ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ 'حوتک' نام کے کسی شخص کی طرف یہ کپڑا منسوب ہو (النہایہ فی غریب الحدیث) لیکن اصحاب صفہ کے حالات کے پیش نظر پہلے ہی معنی قرین قیاس معلوم ہوتے ہیں۔ [3] مسند احمد: ۴/۱۲۵

کو لے کر آپ نے دن کی کوئی نماز ادا فرمائی۔ جب آپ سلام پھیر کر فارغ ہوئے تو اصحاب صفہ نے دائیں بائیں سے زور سے کہا کہ کھجوروں نے ہمارے پیٹ جلا کر رکھ دیے ہیں۔ (مطلب یہ کہ ان کے مسلسل استعمال کی وجہ سے معدہ میں اس قدر حدت پیدا ہوگئی ہے کہ ناقابل برداشت ہورہی ہے) یہ (موٹے) کپڑے بھی پھٹ رہے ہیں۔ یہ سن کر آپ منبر پر تشریف لے گئے۔ حمد و ثنا کے بعد خود آپ کو دین کی راہ میں جو تکلیفیں اٹھانی پڑیں ان کا ذکر کیا۔ اسی ذیل میں فرمایا کہ ایک وقت مجھ پر اور میرے ساتھی (غالباً حضرت بلالؓ مراد ہیں) پر وہ بھی گزرا ہے کہ دس سے زیادہ دنوں تک 'اراک'[1] کے پھل کے علاوہ ہمارے پاس کھانے کے لیے کچھ نہ تھا۔ ہم اپنے بھائیوں یعنی انصار کے پاس آئے۔ ان کی زیادہ تر غذا کھجور ہی ہے۔ انھوں نے اسی کے ذریعہ ہماری خدمت کی۔ خدا کی قسم! اگر میں اس حیثیت میں ہوتا کہ تمہیں گوشت اور روٹی کھلا سکوں تو یہی پیٹ بھر کر کھلاتا۔ ایک وقت وہ بھی آئے گا کہ تمہارے سامنے صبح ایک برتن آئے گا اور شام کو دوسرا برتن۔ (یعنی صبح ایک کھانا ہوگا اور شام کو دوسرا کھانا) اصحاب صفہ نے سوال کیا کہ کیا اس وقت ہم بہتر حالت میں ہوں گے یا آج ہم بہتر حالت میں ہیں۔ آپ نے فرمایا آج تم بہتر حالت میں ہو، اس لیے کہ تم ایک دوسرے سے محبت کرتے ہو۔ اس وقت باہم دشمن بن جاؤ گے اور ایک دوسرے کی گردن کاٹو گے۔[2]

اس میں ایک طرف آپ نے دنیا کی فتح و کامرانی کی خوش خبری سنائی اور دوسری طرف اس کے بعد معاشرہ میں جو خطرناک رجحان ابھرے گا اس کا ذکر فرمایا تاکہ اس سے بچنے کی کوشش کی جائے۔

وعظ و تذکیر

اوس بن اوس حذیفہ ثقفیؓ ایک واقعہ کے ذیل میں بیان کرتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صفہ میں بیٹھے ہوئے تھے اور آپ ہمیں واقعات سنا رہے تھے اور نصیحت فرما رہے تھے۔[3]

---

[1] 'اراک' ایک خاردار درخت کا نام ہے۔ اس کے پتے اونٹ کی غذا کے کام آتے ہیں۔ اس میں انگور کے خوشوں کی طرح پھل آتے ہیں۔ [2] رواہ الحاکم قال الذہبی صحیح۔ المستدرک مع التلخیص ۱۵/۳۔ امام احمد نے یہ روایت مختصراً روایت کی ہے۔ مسند ۴۸۷/۳ [3] مسند احمد ۹/۴

علمی سوال وجواب

ان مجلسوں میں، خیال ہوتا ہے کہ دین سے متعلق سوالات بھی ضرور ہوتے ہوں گے اور آپ ان کے جوابات بھی عنایت فرماتے ہوں گے۔ اس کا ثبوت ابن الاسقع کی ایک روایت سے ملتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مہاجرین کے صفہ میں تشریف لائے۔ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا کہ قرآن میں سب سے بڑی (عظمت والی) آیت کون سی ہے؟ آپ نے فرمایا۔ آیت الکرسی۔[1]

صحابہ کے ذریعہ تعلیم

جو صحابہ کرام دین کا زیادہ علم رکھتے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بھی بعض افراد اصحاب صفہ کو دین کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اسی نوعیت کا ایک واقعہ حضرت عبادہ بن صامتؓ بیان کرتے ہیں کہ میں اہل صفہ میں سے بعض لوگوں کو قرآن مجید اور کتابت کی تعلیم دیا کرتا تھا۔ ان میں سے ایک نے ایک کمان تحفہ کے طور پر مجھے دی، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔

رجل اھدی الیّ قوسًا ممن کنت اعلمہ الکتاب والقرآن ولیست بمال فارمی عنھا فی سبیل اللہ	جن لوگوں کو میں کتابت اور قرآن کی تعلیم دیا کرتا تھا ان میں سے ایک نے ایک کمان تحفہ میں مجھے دی ہے۔ اس کی کوئی مالی اہمیت نہیں ہے۔ لیکن میں اس کے ذریعہ اللہ کے راستہ میں تیر اندازی کروں گا۔

یہ سن کر آپ نے فرمایا۔

ان کنت تحب ان تطوق طوقا من النار فاقبلھا[2]	اگر تم چاہتے ہو کہ آگ کا طوق تمہاری گردن میں ڈال دیا جائے تو اس ہدیہ کو قبول کرلو۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الحروف والقراءات۔ [2] ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم۔ ابن ماجہ، ابواب التجارات، باب الاجر علی تعلیم القرآن۔ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت لی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور بعض دوسرے ائمہ نے اسے ناجائز قرار دیا ہے بعض دوسری روایات کی بنیاد پر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس روایت کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ عبادہ بن صامتؓ =

علمِ دین کی خاطر تکلیف برداشت کرنا

اصحابِ صفہ نے علمِ دین کی خاطر جو تکلیفیں برداشت کیں اور جس طرح ایک دوسرے کا تعاون کیا اس کا کچھ حال حضرت انسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جس میں انھوں نے صفہ کے ان ستر قاریوں کا ذکر کیا ہے جو بئرِ معونہ کے حادثہ میں شہید ہوئے تھے۔ فرماتے ہیں۔

جاء ناس الی النبی صلی اللّٰہ	کچھ لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
علیہ وسلم فقالوا ان ابعث	آئے اور درخواست کی کہ آپ کچھ ایسے
معنا رجالا یعلمون القرآن	افراد کو جو قرآن و سنت کی تعلیم دیں ،
والسنۃ فبعث الیھم سبعین	ہمارے ساتھ بھیجیں۔ آپ نے انصار میں
رجلا من الانصار یقال لھم	سے ستر آدمیوں کو جنھیں (قرآن کے عالم
القراء فیھم خالی حرام	ہونے کی وجہ سے) قاری کہا جاتا تھا، ان
یقرؤن القرآن ویتدارسون	کے ساتھ بھیجا۔ ان ہی میں میرے ماموں
باللیل یتعلمون وکانوا بالنھار	حرام بھی تھے۔ ان کا حال یہ تھا کہ رات میں
یجیئون بالماء فیضعونہ فی	قرآن پڑھتے، ایک دوسرے کو سناتے (مذاکرہ
المسجد ویحتطبون فیبیعونہ	کرتے) اور سیکھتے تھے اور دن میں باہر سے
ویشترون بہ الطعام لاھل	مسجد میں پانی لاکر رکھتے، لکڑیاں کاٹ کر لاتے
الصفۃ وللفقراء [1]	اور بیچتے جو آمدنی ہوتی اس سے اہلِ صفہ اور
	فقراء کے لیے کھانا خرید کر لاتے۔

= کو ہدیہ قبول کرنے سے غالباً اس لیے منع کیا گیا کہ ان کے پیشِ نظر اس کا معاوضہ نہیں تھا بلکہ وہ صرف اجر و ثواب کی نیت سے یہ خدمت انجام دے رہے تھے۔ لیکن اگر پہلے سے معاوضہ طے ہوجاتا تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں تھا۔

بعض حضرات کے نزدیک اگر کسی جگہ قرآن مجید کی تعلیم دینے والا کوئی موجود نہ ہو تو قرآن جاننے والے پر اس کی تعلیم فرض ہوجائے گی۔ اس صورت میں اس کے لیے اجرت کا لینا صحیح نہیں ہے لیکن اگر تعلیم کا نظم موجود ہو اور تعلیم دینا اس پر فرض نہ ہو تو وہ اجرت لے سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو خطابی، معالم السنن: ۹۹/۳-۱۰۰۔ فقہاءِ احناف میں متاخرین نے یہ محسوس کرکے کہ اگر اجرت نہ دی جائے تو قرآن مجید کی تعلیم ہی متاثر ہوگی، اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار: ۴۶/۵-۴۸

[1] مسلم، کتاب الامارۃ، باب ثبوت الجنۃ للشہید

معاشی نظم

امت کے مہمان

اصحاب صفہ کا کوئی خاص ذریعہ معاش نہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ان کی معاش کا نظم فرماتے تھے اور دوسروں کو اس کی طرف توجہ دلاتے تھے۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اصحاب صفہ کی معاش کی ذمہ داری اسلامی ریاست پر تھی یا سادہ لفظوں میں پوری امت کے مہمان تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ ان کے تعارف میں فرماتے ہیں۔

اهل الصفة اضياف الاسلام	اہل صفہ (اہل) اسلام کے مہمان تھے[۱] نہ
لا يأوون على اهل ولا مال و	تو ان کا گھر تھا، نہ ان کے پاس مال تھا اور
لا على احد اذا اتته الصدقة	نہ وہ کسی کے گھر ہی ٹھہرے ہوئے تھے۔
بعث بها اليهم واذا اتته	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کہیں
هدية ارسل اليهم واصاب	سے کوئی صدقہ آتا تو ان کے پاس بھیج دیتے
منها واشركهم فيها[۲]	تھے (خود تناول نہ فرماتے) لیکن اگر ہدیہ پیش
	ہوتا تو ان کے پاس بھیجتے، خود بھی تناول
	فرماتے اور ان کو بھی اس میں شریک فرمالیتے۔

رسول اللہ کی خاص توجہ

حضرت ابوہریرہؓ نے ایک طویل واقعہ بیان کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عسر اور تنگی کے باوجود، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب صفہ کا کس قدر خیال فرماتے تھے۔ یہ واقعہ آپ کا ایک نمایاں معجزہ بھی ہے۔ فرماتے ہیں۔ خدا کی قسم حالت یہ تھی کہ میں بھوک کی وجہ سے زمین پر گر پڑتا اور پیٹ پر پتھر باندھ لیا کرتا تھا۔ ایک روز میں بھوک سے پریشان ہو کر لوگوں کی گزرگاہ میں بیٹھ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ ادھر سے تشریف لائے تو میں نے ان سے ایک آیت کا

---

[۱] ترمذی کے الفاظ زیادہ واضح ہیں۔ کان اهل الصفة اضياف اهل الاسلام۔ ابواب القیامہ ۲/۷
[۲] بخاری کتاب الرقاق، باب کیف کان عیش النبی الخ۔ ترمذی حوالہ سابق۔

مطلب پوچھا۔ اس سے میرا مقصد صرف یہ تھا کہ انھیں میری حالت کا اندازہ ہو جائے اور وہ مجھے اپنے ساتھ گھر لے جاکر کچھ کھلا پلا دیں۔ لیکن انھوں نے میری اصل ضرورت محسوس نہیں کی اور روانہ ہو گئے۔ میں وہیں بیٹھا رہا۔ جب حضرت عمرؓ کا وہاں سے گزر ہوا تو میں نے ان سے بھی اسی مقصد کے تحت آیت کا مطلب دریافت کیا۔ انھیں بھی میری ضرورت کا احساس نہیں ہو سکا اور وہ آگے بڑھ گئے۔ (بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا مفہوم بیان کر کے یہ حضرات خاموش ہو گئے) لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دیکھا تو فوراً محسوس فرما لیا کہ میں بھوک سے پریشان ہوں۔ فرمایا۔ ابوہریرہ میرے ساتھ چلو۔ میں چل پڑا آپ گھر کے اندر تشریف لے گئے اور اجازت لے کر میں بھی داخل ہوا۔ آپ نے دیکھا کہ دودھ کا ایک پیالہ رکھا ہوا ہے۔ دریافت فرمایا یہ کہاں سے آیا ہے؟ گھر والوں نے جواب دیا فلاں صاحب یا صاحبہ نے آپ کی خدمت میں ہدیہ بھیجا ہے۔ آپ نے مجھ سے فرمایا۔ ابوہریرہؓ جاؤ، اصحاب صفہ کو بلا لاؤ۔ یہ بات اُس وقت مجھے اچھی نہیں لگی۔ میں نے سوچا کہ اس تھوڑے سے دودھ کا اصحاب صفہ کے درمیان کیا ہوگا؟ اس وقت تو مجھے اس کی زیادہ ضرورت ہے۔ بہرحال آپ کے حکم کی تعمیل میں اصحاب صفہ کو میں بلا لایا۔ جب سب لوگ آگئے اور اپنی اپنی جگہ بیٹھ گئے تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ دودھ ان کو پیش کرو۔ میں ان میں سے ایک ایک کو یہ پیالہ دیتا جاتا تھا اور وہ پوری طرح سیراب ہو کر پیالہ میرے حوالے کر دیتا تھا۔ جب سب لوگ پی چکے تو پیالہ میں نے آپ کی خدمت میں پیش کیا۔ پیالہ ہاتھ میں لے کر آپ مسکرائے اور فرمایا۔ اب ہم اور تم دو باقی رہ گئے ہیں۔ بیٹھو اور پیو میں نے بھی اسی میں سے پیا۔ آپ نے فرمایا اور پیو، میں نے اور پیا۔ آپ یہی فرماتے رہے اور پیو۔ میں نے عرض کیا۔ اب تو بالکل گنجائش نہیں ہے۔ آپ نے پیالہ ہاتھ میں لیا اور جو دودھ بچا تھا وہ پی لیا[۱]

حضرت ابوہریرہؓ غالباً اصحاب صفہ ہی کا ذکر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ لوگ۔ ایک روایت میں ہے کہ ان کی تعداد ساٹھ تھی۔ بھوکے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک ایک کھجور عنایت فرمائی[۲]

---

[۱] بخاری کتاب الرقاق، باب کیف کان عیش النبیؐ الخ ترمذی، ابواب صفۃ القیامہ ۲/۱۷

[۲] ترمذی، ابواب صفۃ القیامہ، ۲/۷۰۔ ابن ماجہ، ابواب الزہد، باب معیشۃ اصحاب النبیؐ۔

انصار مدینہ کو ہدایت

بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار مدینہ کو حکم فرماتے تھے کہ وہ ان کی میزبانی کریں اور انھیں کھانا کھلائیں۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رات ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار میں سے ایک ایک کے ساتھ اصحاب صفہ میں سے دو ایک کو روانہ فرما دیتے تاکہ وہ اپنے ساتھ انھیں کھانا کھلائیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر پر جو موجود ہوتا طلب فرماتے اور جو اصحاب صفہ رہ جاتے ان کے ساتھ وہی کھانا تناول فرماتے[1]

مدینہ کی خاص پیداوار کھجور تھی۔ یہ اہل مدینہ کی ایک عام غذا بھی تھی۔ انصار حسب حیثیت کھجور کے خوشے لاکر مسجد نبوی میں لٹکا دیا کرتے تھے۔ یہ اصحاب صفہ کے کام آتے۔ روایت میں آتا ہے۔

کان اھل الصفۃ لیس لھم	اہل صفہ کے لیے کھانا نہیں ہوتا تھا۔ ان
طعام فکان احدھم اذا جاع	میں سے جب کسی کو بھوک لگتی تو وہ اسی
اتی القنو فضربہ بعصاہ فیسقط	خوشہ کے پاس آتا اور اپنی چھڑی سے مار کر
البسر والتمر فیاکل	جو کچی اور پکی کھجوریں گرتیں وہ کھا لیتا۔

بعض لوگ جنھیں اس طرح کے امور خیر سے زیادہ دلچسپی نہیں تھی ان سے بے احتیاطی بھی ہو جاتی تھی۔ وہ خراب قسم کی کھجوریں لاکر ٹانک دیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں نصیحت فرمائی۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جو مال تم نے کمائے ہیں
مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّآ	اور جو کچھ ہم نے زمین میں سے تمہارے لیے نکالا ہے اس
اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ	میں سے بہتر حصہ راہ خدا میں خرچ کرو۔ ایسا نہ ہو کہ
وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْہُ	اس کی راہ میں دینے کے لیے بری سے بری چیز
تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِیْہِ	چھانٹنے کی کوشش کرنے لگو حالانکہ وہی چیز اگر کوئی
اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِیْہِ وَاعْلَمُوْٓا	تمہیں دے تو تم ہرگز اسے لینا گوارا نہ کرو الا یہ کہ
اَنَّ اللّٰہَ غَنِیٌّ حَمِیْدٌ (بقرہ: ۲۶۷)	اس کو قبول کرنے میں تم اغماض برت جاؤ۔ تمہیں
	جان لینا چاہیے کہ اللہ بے نیاز ہے اور بہترین
	صفات سے متصف ہے۔[2]

---

[1] حافظ ابن حجر نے اس مفہوم کی کئی ایک روایتیں نقل کی ہیں۔ فتح الباری ۱۱/۲۲۵

[2] ترمذی، کتاب التفسیر، سورہ بقرہ

مہاجرین کا تعاون

مہاجرین بھی اپنی طاقت کی حد تک اصحاب صفہ کی خدمت کیا کرتے تھے۔ حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کو مساکین سے بڑی ہمدردی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں 'ابوالمساکین' فرماتے تھے۔ وہ اصحاب صفہ کا بہت خیال رکھتے تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ میں بھوک پیاس کی تکلیف برداشت کرکے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت حاصل کرتا تھا۔ بھوک کی وجہ سے کبھی زمین سے چپک کر پڑ جاتا تھا۔ کسی سے کسی آیت کا مطلب اس خیال سے دریافت کرتا کہ وہ میرا مقصد بھانپ جائے اور مجھے ساتھ لے جا کر کھانا کھلائے۔ حضرت جعفر بن ابی طالبؓ سے جب اس قسم کا سوال کرتا تو وہ پہلے مجھے اپنے ساتھ لے جاتے اور اپنی بیوی سے کہتے۔ اسماء! کچھ ہمیں کھلاؤ۔ اس کے بعد وہ آیت کا مطلب بھی بیان کرتے۔ بعض اوقات وہ ہم لوگوں کو اپنے ساتھ گھر لے جاتے، وہاں کچھ نہ ہوتا تو گھی کی خالی کپی توڑ کر سامنے رکھ دیتے۔ اسی کو ہم چاٹ لیا کرتے تھے۔[1]

اس سلسلہ میں حضرت ابوبکرؓ کا ایک بہت ہی موثر واقعہ بخاری وغیرہ میں آتا ہے۔ اس سے اس نظم پر بھی روشنی پڑتی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب صفہ کے سلسلہ میں قرمایا تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکرؓ فرماتے ہیں۔

ان اصحاب الصفة كانوا اناسا	اصحاب صفہ فقراء تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
فقراء وان النبی صلی الله علیه	نے فرمایا جس کے ہاں دو آدمیوں کا کھانا
وسلم قال من کان عنده	ہو وہ تیسرے کو ان میں سے لے جائے اور
طعام اثنين فليذهب بثالث	چار آدمیوں کا کھانا ہو تو پانچواں یا چھٹا ان
وان اربع فخامس اوسادس	میں سے لے جائے۔

اس ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہمارے والد ابوبکر اپنے ساتھ تین آدمیوں کو گھر لے آئے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دس افراد کو اپنے ہم راہ لے گئے۔ حضرت ابوبکر نماز عشاء سے فارغ ہونے کے بعد گھر یہ تاکید کرکے کہ مہمانوں کو کھانا کھلا دیا جائے، کسی ضرورت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لے گئے۔ کافی تاخیر سے ان کی واپسی ہوئی۔

---

[1] بخاری وترمذی۔ ابواب المناقب۔ باب مناقب جعفر بن ابی طالب

انھوں نے دیکھا کہ مہمانوں نے کھانا نہیں کھایا ہے تو گھر والوں پر برہم ہونے لگے۔ حضرت عبدالرحمٰن تو ڈر سے ایک کونے میں چھپ گئے لیکن بیوی نے بتایا کہ مہمانوں نے آپ کے بغیر کھانا کھانے سے انکار کر دیا ہے۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے براہ راست ان سے کھانا کھا لینے کی درخواست کی لیکن انھوں نے اس وقت بھی یہی کہا کہ ہم آپ ہی کے ساتھ کھائیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ (غصہ کی حالت میں تھے) قسم کھا کر کہا میں اس وقت نہیں کھاؤں گا۔ لیکن مہمانوں کا اصرار بڑھا تو قسم کا کفارہ ادا کیا اور کھانے میں شریک ہو گئے۔ کھانے میں اللہ تعالیٰ نے اتنی برکت عطا فرمائی کہ مہمانوں کے کھانے کے بعد بھی جوں کا توں بچا رہا بلکہ پہلے سے بھی زیادہ ہو گیا۔ صبح یہ کھانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا گیا تو بہت سے لوگوں کو کھلایا گیا۔[1]

اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ دو ایک اصحاب صفہ کو اپنے ساتھ لے جا کر کھانا کھلانے کی ہدایت انصار اور مہاجرین میں سب ہی صاحب حیثیت افراد کو تھی۔

ریاست کی آمدنی میں اصحاب صفہ کا حق

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو مال غنیمت وغیرہ جمع ہوتا تھا اس میں آپ اصحاب صفہ کی ضروریات کو مقدم رکھتے تھے۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ گھر کے لیے پانی بھرتے بھرتے سینہ میں درد ہو جاتا ہے۔ حضرت فاطمہؓ نے عرض کیا کہ چکی چلاتے سے ہاتھ میں چھالے پڑ گئے ہیں۔ اس وقت قیدی آئے ہیں۔ خدمت کے لیے ان میں سے ایک غلام عنایت فرمایا جائے۔ آپ نے جواب دیا۔

واللہ لا اعطیکما واحرم اھل الصفۃ تطوی بطونھم لا اجد ما انفق علیھم ولکنی ابیعھم وانفق علیھم اثمانھم	قسم خدا کی یہ نہیں ہو سکتا کہ میں تمہیں خادم فراہم کر دوں اور اصحاب صفہ کو جن کے پیٹ فاقہ سے پچکے پڑے ہیں، محروم کر دوں میں غلاموں کو فروخت کر کے ان کی قیمت اصحاب صفہ پر خرچ کروں گا۔

---

[1] بخاری، کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب السمر مع الاہل والضیف

پھر آپ ان کے گھر تشریف لے گئے اور انھیں سوتے وقت تسبیح پڑھنے کا حکم دیا. فرمایا یہ تسبیح تمہارے لیے غلام سے بہتر ہے۔ (یہی تسبیح، تسبیح فاطمہ کے نام سے مشہور ہے)[1]

عام صدقات وخیرات

عام صحابہ بھی صدقات وخیرات میں اصحاب صفہ کا خیال رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ حضرت حسنؓ کی پیدائش کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کے سر کے بال اتروا کر اس کے وزن کی چاندی صدقہ کر دی جائے۔ چنانچہ یہ رقم اصحاب صفہ پر خرچ کی گئی۔ حضرت امام حسینؓ کی پیدائش پر بھی اس پر عمل ہوا[2]

معاشی حالت بتدریج بہتر ہوتی چلی گئی

مسجد نبوی کے اس صفہ میں غریب اور نادار صحابہ قیام فرماتے تھے۔ ان کا قیام حسب حالات مختصر یا طویل ہوتا تھا۔ لیکن غالباً ان میں سے کسی کا بھی وہاں مستقل قیام نہیں رہا۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں جو مہاجر آتے ان میں غریب بھی ہوتے اور دولت مند بھی، بیوی بچوں والے بھی ہوتے اور بے شادی شدہ بھی۔ ان میں سے جس کسی کو رہائش کی سہولت نہ ہوتی وہ یہاں قیام کرتا تھا۔ سارے اہل صفہ ایک ہی وقت میں یہاں جمع نہیں ہو گئے تھے۔ ان میں سے جس کی شادی ہو جاتی وہ بیوی کے ساتھ دوسری جگہ رہتا، یا جسے مکان کی سہولت حاصل ہو جاتی وہ وہاں منتقل ہو جاتا۔ اس طرح ان کی آمد و رفت جاری رہتی تھی۔ کبھی تعداد بڑھ جاتی اور کبھی گھٹ جاتی[3]

اسی طرح ان میں سے بعض تبلیغی مقاصد کے لیے بھیجے گئے، بعض نے جہاد میں شرکت

---

[1] مسند احمد: ۱/۱۰۶-۱۰۷۔ امام بخاری نے بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے البتہ اصحاب صفہ کا ذکر ترجمۂ باب میں کیا ہے۔ کتاب فرض الخمس، باب الدلیل علی ان الخمس لنوائب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والمساکین وایثار النبیؐ اھل الصفۃ والارامل حین سالتہ فاطمۃ وشکت الیہ الطحن والرحیٰ ان یخدمہا من السبی فوکلہا الی اللہ۔ [2] مسند احمد ۶/۳۹۰-۳۹۱ [3] فتاوی ابن تیمیہ طبع جدید ۱۱/۴۱

کی اور بعض نے حکومت کے مناصب اور ذمہ داریاں سنبھالیں۔ اسلامی ریاست کے استحکام کے ساتھ ان کی معاشی حالت بھی بہتر ہوتی چلی گئی۔ حضرت ابوہریرہؓ جو اصحاب صفہ میں بہت نمایاں ہیں اور جنھوں نے ان کے زیادہ تر حالات بھی بیان کیے ہیں، بعد کے دور میں نسبتاً خوش حال زندگی گزار رہے تھے۔ ایک مرتبہ کتان کا رنگین جوڑا پہنے چادر کے ایک کنارے سے ناک صاف کر رہے تھے انھیں اپنا پرانا زمانہ یاد آگیا اور ساتھیوں سے اس کا ذکر کیا۔[۱]

اسلامی ریاست کے استحکام کے بعد اصحاب صفہ کی معاشی حالت میں جو فرق رونما ہوا اس کا جائزہ خود ایک مستقل موضوع ہے۔ اس پر الگ سے تحقیق کی ضرورت ہے۔

---

[۱] بخاری، کتاب الاعتصام، باب ماذکر النبیؐ وحض علی اتفاق اھل العلم الخ ترمذی ابواب الزہد، باب ماجاء فی معیشۃ اصحاب النبیؐ۔

وقت کے اہم ترین موضوع پر ادارہ تحقیق کی نئی پیشکش

مسلمان عورت کے حقوق

اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مصنف: مولانا سید جلال الدین عمری

جس کے مباحث کا اندازہ اس کے عنوانات ہی سے کیا جاسکتا ہے۔

● آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور ● مسلمان عورت کے حقوق — اعتراضات کا جائزہ — ۱۔ مرد کی حکومت ۲۔ حجاب کی بندشیں۔ ۳۔ عورت کا معاشی مسئلہ۔ ۴۔ مہر کی نوعیت اور اس کے احکام۔ ۵۔ تعدد ازدواج۔ ۶۔ طلاق کا مسئلہ۔ ۷۔ مطلقہ کا نفقہ۔ ۸۔ خلع کی نوعیت۔ ۹۔ عورت کا حق وراثت۔ ۱۰۔ عورت کا قصاص۔ ۱۱۔ عورت کی دیت۔ ۱۲۔ عورت کی شہادت۔ ۱۳۔ عورت اور سیاسی قیادت۔

اعتراضات کا مدلل اور مسکت جواب معلوم کرنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔

صفحات ۲۰۰ قیمت ۲۰ روپئے لائبریری ایڈیشن ۳۵ روپئے۔

ملنے کے پتے: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

مرکزی مکتبہ اسلامی۔ بازار چتلی قبر۔ دہلی ۶

عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علمار کی فقہی و اجتہادی خدمات

ڈاکٹر ظفرالاسلام

فقہ اسلامی کے تاریخی ارتقار کے سلسلہ میں ایک معروف خیال یہ ہے کہ مذاہب اربعہ کی تشکیل کے بعد اس کی اجتہادی روح سرد پڑ گئی، اس دور کے بعد فقہا راسلام کی ساری توجہات ان اصول وضوابط کی تشریح وترجمانی میں صرف ہوئیں جو ائمہ فقہ کے وضع کردہ تھے اور مزید یہ کہ فقہ کے میدان میں ان کی سرگرمیاں قدیم فقہی مباحث کی ترتیب وتدوین یا ان کی تلخیص وترجمانی تک محدود رہیں اور فقہ کے بنیادی مآخذ کی مدد سے نئے مسائل کے استنباط پر توجہ نہ دی گئی۔ یہ تاثر بلا استثناء ہندوستان میں مسلم عہد حکومت کی بابت بھی ظاہر کیا جاتا ہے اور بار بار اس خیال کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ اس عہد میں فقہ اسلامی کے رواج کے باوجود معاصر علمار کی فقہی خدمات اجتہادی فکر کی عکاس نہ تھیں۔ اس کے علاوہ اس عہد کی فقہی تالیفات کی ایک بہت بڑی خامی یہ ظاہر کی جاتی ہے کہ ان میں عبادات، معاملات اور عائلی قوانین پر تو تفصیل سے بحث ملتی ہے لیکن سیاسی وانتظامی امور سے متعلق مباحث خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ مزید براں عہد وسطیٰ میں فقہ اسلامی کے جمود پر ایک دلیل اس سے بھی فراہم کی جاتی ہے کہ قاضیوں کے فیصلے براہ راست قرآن وسنت سے ماخوذ ہونے کے بجائے قدیم کتابوں کے مباحث پر مبنی ہوتے تھے۔ درحقیقت اس خیال یا تاثر کی صحت وعدم صحت کا اندازہ صحیح معنوں میں اسی وقت ہوگا جب متعلقہ دور کی فقہی کتابوں کا گہرا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے، معاصر علمار کے بحث ومباحثہ کے موضوعات پر نظر ڈالی جائے اور سیاسی وسماجی مسائل پر علمار وارباب حکومت کے مابین تبادلۂ خیالات کی تفصیلات کا جائزہ لیا جائے۔ ذیل میں بالخصوص تیرھویں اور

چودھویں صدی عیسوی کے ہندوستان کی فقہی واجتہادی سرگرمیوں پر روشنی ڈالنے کی ایک حقیر سی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے پہلے یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں فقہی موضوعات ومباحث سے ایک عام دلچسپی پائی جاتی تھی۔ علماء وفضلاء کے علاوہ سلاطین وامراء کو بھی فقہ سے خاص لگاؤ تھا[۱] اور اس عہد میں فقہ وفقہی علوم کو اس قدر رواج ملا کہ مدارس و علمی مجالس اور تالیفی وتصنیفی میدان ہر جگہ فقہ ایک پسندیدہ موضوع قرار پایا فقہ اسلامی سے یہ دلچسپی اس وقت اور اہمیت ومعنویت اختیار کرلیتی ہے جب ہمیں معاصر ماخذ سے اس کے واضح ثبوت فراہم ہوتے ہیں کہ عوام وخواص دونوں فقہ اسلامی کی روشنی میں متعدد ایسے مسائل کے حل کے خواہاں تھے جو خالصۃً ہندوستانی ماحول یا نئے حالات کے پیدا کردہ تھے۔ دوسرے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ علماء کی مجلسوں اور فقہی کتابوں میں اس نوع کے مسائل زیر بحث آتے تھے۔ یہ مسائل مذہبی وسماجی اور سیاسی وانتظامی مختلف نوعیت کے حامل ہوتے تھے جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

پہلی نوع کے مسائل میں ایک اہم ومختلف فیہ مسئلہ جو عہد سلطنت کے پہلے مجموعہ فتاویٰ (فتاوای غیاثیہ مولفہ داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی) میں مذکور ہے غیر عربی زبان بالخصوص فارسی میں قرات کا ہے۔ مولف فتاویٰ نے اس مسئلہ پر فقہاء حنفیہ کے اختلاف کو ظاہر کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر امام اعظمؒ کے ایک قول کے مطابق فارسی میں قرات جائز ہے تو پھر فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں مثلاً ترکی، ہندوستانی و رومی میں قرات میں کیا حرج ہے[۲]۔ یہاں یہ واضح رہے کہ عربی میں قرات کی اہلیت کے باوجود فارسی میں قرات امام اعظم کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ فقہ حنفی میں صاحبین کا قول ہی مفتی بہ ہے اور ایک روایت کے مطابق خود امام اعظمؒ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا تھا[۳]۔ فارسی میں قرات کے مسئلہ کو واضح کرنے کے علاوہ مولف نے نکاح، طلاق اور مہر کی معافی میں اس زبان کے استعمال کی شرعی حیثیت سے بحث کی ہے اور فقہاء کی مختلف رایوں کو ذکر کرتے ہوئے اپنی ترجیحی رائے اس کے جواز کے حق میں پیش کی ہے[۴]۔ مولف کی رائے سے اتفاق یا اختلاف کرنا ایک الگ بحث ہے مذکورہ مسائل میں ان کی دلچسپی اس عہد میں فارسی کے عام رواج کی روشنی میں سمجھی جاسکتی ہے۔ نماز ہی کے ذیل میں

ایک دوسرا عصری مسئلہ جو فتاوای فیروز شاہی میں زیر بحث آیا ہے صلوٰۃ المسافر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں ایک استفتاء کے تحت یہ دریافت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اصل وطن سے منتقل ہو کر دہلی میں مع اہل وعیال سکونت اختیار کرے اور پھر بعد میں کبھی اپنے وطن کا قصد کرے تو وہ وہاں مسافر کی نماز ادا کرے گا یا مقیم کی۔ فتوی کی رو سے وہ مسافر کے احکام کا پابند ہوگا[۳۵] اس مسئلہ کی معنویت اس وقت بخوبی واضح ہوتی ہے جب یہ ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ دارالسلطنت اور مسلم تہذیب وتمدن کے مرکز ہونے کی وجہ سے دہلی کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی۔ وسط ایشیا کے علاوہ خود ہندوستان کے دیگر علاقوں سے منتقل ہو کر وہاں سکونت اختیار کرنے والوں کی کمی نہ تھی[۳۶] بہر حال یہ مسئلہ اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ اس میں وطن ثانی کو وطن اصلی کی حیثیت دی گئی ہے اور اسی اعتبار سے شرعی حکم کی وضاحت کی گئی ہے۔

روزہ کے ضمن میں رویت ہلال کا مسئلہ ہمیشہ اہمیت ودلچسپی کا حامل رہا ہے اور اس میں بھی خاص طور سے یہ جزئیہ اکثر موضوع بحث رہا ہے کہ ایک مقام کی رویت دوسرے مقام کے لیے نافذ العمل ہوگی کہ نہیں۔ اس سے متعلق فتاوای فیروز شاہی کا یہ استفتاء قابل ذکر ہے کہ دولت آباد و دہلی میں رمضان کی تاریخوں میں اختلاف کی صورت میں دولت آباد کے لوگوں کی شہادت دہلی کے لوگوں کے لیے اثر انداز ہوگی کہ نہیں۔ صاحب فتاوی کی رائے میں اگر دولت آباد میں چاند دیکھنے والے خود گواہی دیں تو وہ قابل قبول ہوگی اور اس کے مطابق دہلی میں روزے کے دنوں کا شمار ہوگا[۳۷] اس مسئلہ کی فقہی اہمیت کے علاوہ اس دور میں اس کی معنویت دلی و دولت آباد کے درمیان آمد و رفت کا سلسلہ جاری ہونے اور دونوں مقام کے لوگوں میں روابط کی استواری سے ظاہر ہوتی ہے جو تغلق سلاطین بالخصوص محمد بن تغلق (۱۳۲۵ - ۱۳۵۱ء) کی دین تھی۔ حج کے وجوب کی ایک معروف شرط راستہ کا امن و امان ہے جس کا ذکر فقہ کی تمام کتابوں میں ملتا ہے۔ منگولوں کی تباہ کاری اور تاتاریوں کے فتنہ کے نتیجہ میں حج کے سفر میں جو خطرات پیدا ہوئے وہ فقہاء ہند کی بھی بحث کا موضوع بنے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں مرتب کیے گئے فتاوای غیاثیہ میں علماء بلخ کے حوالہ سے یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مذکورہ خطرات کی موجودگی میں حج کی فرضیت باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ راستہ کا خوف وخطر اس فرض کے ساقط ہونے میں اسی طرح نظر انداز ہوتا ہے جس طرح زادِ راہ اور سواری

کامہیا نہ ہوتا[۸] یہاں یہ ذکر نامناسب نہ ہوگا کہ ایک دوسرے ہندوستانی فتاویٰ میں جو چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں مرتب کیا گیا امام کرخیؒ (متوفی ۹۵۲ء) کے حوالہ سے یہ فتوی نقل کیا گیا ہے کہ قرامطہ کی شورش اور ہنگامہ آرائی کی وجہ سے سفر غیر مامون ہوگیا ہے اس لیے اس کا وجوب باقی نہیں رہا اور مولف فتاویٰ نے آخر میں چوتھی صدی ہجری کے بعض علمار کی رائے بھی پیش کی ہے کہ اِس دور میں جبکہ خروج اور لوٹ مار کا دور دورہ ہے خراسان اور بغداد وغیرہ کے لوگوں پر حج کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے[۹] حج ہی کے باب میں صاحب فتاوای غیاثیہ کا یہ خیال کچھ کم اہم نہیں ہے کہ حج مبرور یا نفلی حج سے افضل صدقہ کرنا ہے اور اجر و ثواب کے اعتبار سے بھی یہ بڑھا ہوا ہے[۱۰] فتاوای ابراہیم شاہی (مولفہ احمد بن محمد نظام گیلانی متوفی ۱۴۲۶ء) میں بھی حج کے بیان میں اس نکتہ پر خاص زور دیا گیا ہے[۱۱] یہ مسئلہ آج بھی اس صورت حال میں قابل توجہ ہے کہ بہت سے اصحاب ثروت حضرات جن میں کچھ علمار و بزرگان کرام بھی شامل ہیں حج مبرور کی تعداد میں مستقل اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس رقم سے بہت سی رفاہی خدمات انجام دے سکتے ہیں۔

فتاوای فیروز شاہی میں زکوٰۃ و صدقات کے ضمن میں بھی بعض ایسے مسائل کی وضاحت کی گئی ہے جو اس کے زمانۂ تالیف سے مناسبت رکھتے تھے، معادن و رکاز پر عاید ہونے والے خمس کا مسئلہ زکوٰۃ کے تحت آتا ہے۔ مذکورہ فتاویٰ میں ایک استفتاء اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص بیابان میں چاندی کا ایسا دفینہ پاتا ہے جس پر متہد دوں کے مذہبی نشانات ظاہر ہیں تو کیا شریعت کی رو سے دفینہ پانے والے پر خمس واجب ہوگا؟ فتوی کی رو سے خمس کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی اور باقی ماندہ اسی کا حصہ ہوگا[۱۲] یہ استفتار ظاہر ہے ہندوستان کے ان قدیم سکوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کیا گیا ہوگا جن پر دیوی دیوتاؤں کی شبیہ ہوتی تھی[۱۳] عہد وسطیٰ میں سلاطین و ملوک کی جانب سے عطایا یا جاگیر کی صورت میں انعام و نوازش کا عام رواج تھا۔ زکوٰۃ و صدقات ہی کے ضمن میں فتاوای فیروز شاہی کی یہ وضاحت قابل غور ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو شرعی طور پر صدقہ کے مستحق نہیں ہیں افضل یہ ہے کہ وہ عطیۂ سلطانی قبول نہ کریں اس لیے کہ یہ صدقہ کے مشابہ ہے اور ان کے لیے یہ حلال نہیں ہے[۱۴] اس حکم کو جملہ سلطانی عطایا پر منطبق کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہ ضروری نہیں تھا کہ سلطان کا ہر عطیہ زکوٰۃ یا صدقات کی مد سے ہو، حکومت کی آمدنی کے عام ذرائع بھی اس مقصد کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ اسی

طرح صدقۂ فطر کے باب میں ذمی ملازمین کی جانب سے صدقۂ فطر کی ادائیگی اور ذمی فقراء کو اس صدقہ کے مستحقین میں شمار کیے جانے کے مسائل واضح طور پر ہندوؤں کے سیاق میں زیر بحث آئے ہیں جیسا کہ متعلقہ سوالات و جوابات کی نوعیت سے بھی مترشح ہوتا ہے۔[۱۵]

ہندوستان میں مسلم حکومت کے قیام کے بعد متعدد ایسے سماجی و معاشرتی مسائل ابھر کر سامنے آئے جو سیاسی و انتظامی حیثیت سے اہم ہونے کے علاوہ فقہی دلچسپی کے بھی حامل تھے۔ انھیں میں سے ایک مسئلہ ہندوؤں کی شرعی حیثیت اور اس بنیاد پر ان سے تعلقات کی نوعیت متعین کرنا تھا یہ ایک معروف مسئلہ تھا جو سلاطین کے دربار، علمی مجالس اور فقہی تالیفات ہر جگہ موضوع بحث بنا اور اس پر علماء کی مختلف رائیں ظاہر ہوئیں۔ یہ مسئلہ سب سے پہلے سندھ میں محمد بن قاسم کی حکومت قایم ہونے کے بعد سامنے آیا۔ والی عراق حجاج بن یوسف کی ہدایت کی روشنی میں فاتح سندھ نے انھیں اہل ذمہ قرار دیا اور ان کو وہ تمام رعایتیں دیں جو شریعت کی رو سے اہل کتاب کو حاصل ہوتی ہیں[۱۶] معاصر مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حجاج بن یوسف اس نوع کی ہدایت جاری کرنے سے پہلے علماء وقت سے رای و مشورہ ضرور حاصل کرتا تھا۔ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی ان کی رائے لی گئی اور غالباً ہندوؤں کو "شبہ اہل کتاب" تصور کرتے ہوئے ذمیوں کے زمرہ میں داخل کیا گیا۔ یہ مسئلہ دوبارہ دہلی سلطنت کے وجود میں آنے کے بعد موضوع بحث بنا۔ علماء کا ایک طبقہ ان کی مذکورہ حیثیت کو تسلیم کرنے کے حق میں تھا جبکہ دوسرا (شافعی مسلک کی اتباع میں) انھیں ذمیوں کے حقوق دینے کے خلاف تھا۔ عہد التمش (۱۲۱۱-۱۲۳۶ء) کے ایک مشہور عالم سید نورالدین مبارک غزنوی موخر الذکر خیال کے حامی تھے[۱۷] اور معاصر مورخ ضیاء الدین برنی کے بیان کے مطابق اس خیال کو سرکاری طور پر تسلیم کرانے کے لیے علماء کا ایک وفد سلطان التمش کے دربار میں حاضر ہوا تھا۔[۱۸] یہ عین ممکن ہے کہ سید نورالدین مبارک بھی اس میں شریک رہے ہوں۔ بہر حال التمش اور ان کے جانشین نظری و عملی طور پر جمہور علماء کے مسلک کے پیرو رہے جیسا کہ معاصر مآخذ سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے۔[۱۹] اس مسئلہ پر متعدد بار غور و فکر اور رائے کے اختلاف سے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہاء کسی مسئلہ پر متقدمین کی رایوں کو من و عن قبول کرنے کے بجائے بار بار بحث و مباحثہ کرتے اور اپنے نتائج فکر کو برملا ظاہر کرتے۔

یہاں ہندوؤں کی شرعی حیثیت پر بحث کی مناسبت سے جزیہ سے متعلق بعض مسائل کا بیان بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس ضمن میں خاص طور سے تین امور پر فقہاء ہند کے خیالات

قابل توجہ ہیں: (الف) برہمنوں کی استثنائی حیثیت کا خاتمہ، (ب) مالی اعتبار سے ذمیوں کی طبقاتی تقسیم کا معیار اور (ج) شرح جزیہ کی تعیین۔ گرچہ یہ صراحت کہیں نہیں ملتی کہ کس دور میں برہمن جزیہ سے مستغنی قرار دیے گئے لیکن فیروز شاہ کے زمانہ میں (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) اس مسئلہ پر مباحثہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فیصلہ اس سے پہلے کبھی لیا گیا تھا اور غالباً اس بنیاد پر کہ وہ مذہبی پیشواؤں کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے اور معابد کے خدام میں شامل تھے۔ فیروز شاہ نے اس مسئلہ پر تبادلہ خیال کے لیے علماء و مشائخ کی ایک مجلس منعقد کی جس نے متفقہ طور پر یہ رائے پیش کی کہ شرعی قوانین کی رو سے برہمن اس رعایت کے مستحق نہیں ہیں اس لیے ان پر جزیہ عاید کیا جانا چاہئے[۲۰]۔ گرچہ اس مسئلہ پر بحث کی تفصیلات نہیں ملتیں، لیکن بظاہر علماء کے فیصلہ کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ برہمن اپنی سیاسی و سماجی مصروفیات اور معاشرتی حالات کے اعتبار سے خالص مذہبی طبقہ میں شمار کیے جانے کے اہل نہیں ہیں اور انھیں معابد کے ایسے خدام میں شامل نہیں کیا جاسکتا ہے جن کا گذر بسر خیرات و نذرانہ پر ہوتا ہو۔ مسائل جزیہ کی ایک مشہور شق یہ ہے کہ اس کی مقدار متعین کرنے کے لیے اہل ذمہ کو تین طبقات (امیر، متوسط، ادنیٰ) میں منقسم کیا جائے گا۔ فتاوای غیاثیہ کے مصنف نے اس جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے نہایت حقیقت پسندانہ رای ظاہر کی ہے اور وہ یہ کہ مذکورہ طبقات کی تقسیم کا معیار ہر زمانہ اور ہر مقام کے لیے یکساں نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لیے کہ زمان و مکاں کے اختلاف سے عوام کے معیار زندگی میں بھی فرق رونما ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ جن وسائل کے ساتھ ایک جگہ ایک شخص کو امیر قرار دیا جائے، دوسرے مقام پر بھی اتنی آمدنی والا شخص امیروں کے طبقہ میں شامل کیا جاسکے[۲۱]۔ جہاں تک شرح جزیہ کا تعلق ہے اس سلسلہ میں علماء کے مشورے سے فیروز شاہ کا یہ اقدام یقیناً اس کی وسیع المشربی یا حنفی مسلک کی اتباع میں عدم شدت پسندی کا غماز تھا کہ اس نے برہمنوں کی درخواست پر مقدار جزیہ میں تخفیف کی اور بغیر کسی طبقاتی تقسیم کے یکساں طور پر فی نفر دس تنکہ مقرر کیا[۲۲]۔ یہاں یہ واضح رہے کہ حنفی مسلک کے مطابق ذمیوں کو ان کی آمدنی کے اعتبار سے مذکورہ تین طبقات میں تقسیم کرکے ہر ایک طبقہ کے لوگوں کے لیے جزیہ کی الگ شرح مقرر کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس شافعی و مالکی فقہاء کے نزدیک مقدار جزیہ کی تعیین امام یا سلطان کی صوابدید پر منحصر ہے اس کے لیے ذمیوں کی طبقاتی تقسیم ضروری نہیں[۲۳]۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں سماجی تعلقات اور دوسری قوموں سے معاملات کے ان مسائل کے علاوہ بعض رسوم و رواج پر بھی فقہی نقطہ نظر سے اظہار خیال کیا گیا جو اس

وقت کی سماجی زندگی کا جزبن گئے تھے۔ مثال کے طور پر اس زمانہ میں بیماری سے نجات اور آفت ومصیبت سے حفاظت کے لیے تعویذ وگنڈے کا استعمال عوام وخواص میں بکثرت موجود تھا۔ صوفیاء ومشائخ اسے خدمت خلق کا ذریعہ تصور کرتے تھے اور لوگ اس کے حصول کے لیے ان سے رجوع کرتے تھے۔ فتاوای فیروزشاہی میں تعویذ کے استعمال یا تعویذ نویسی کی شرعی حیثیت پر براہِ راست اظہارِ خیال کے بجائے اس عمل کو پیشہ ورانہ طور پر اختیار کرنے کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ صاحب فتاوی نے ہر اس مال کو حرام قرار دیا ہے جو تعویذ کے عوض حاصل کیا جائے[۲۴] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاصر علماء کے نزدیک تعویذ نویسی میں فی نفسہ کوئی شرعی قباحت نہیں تھی۔ بیکاری وگداگری جیسی سماجی خرابیاں ہر دور میں کسی نہ کسی صورت میں موجود رہی ہیں۔ عہد وسطی کا ہندوستان بھی ان سے بری نہیں تھا۔ اس وقت کی حکومتوں نے اپنے انداز میں ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش بھی کی۔ محمد بن تغلق کے بارے میں آتا ہے کہ وہ گداگری کو بے حد ناپسند کرتا تھا۔ اس نے نہ صرف یہ کہ اسے ممنوع قرار دیا بلکہ اس کے سدباب کی خاطر دہلی میں ہزاروں محتاجوں اور مفلسوں کے لیے سرکاری خزانہ سے روزینے بھی جاری کیے[۲۵] دوسری جانب فیروزشاہ نے اس خرابی کو دور کرنے کے لیے کم از کم دہلی کے تمام بے روزگار لوگوں کی فہرست تیار کرائی اور ہر ایک کی صلاحیت واستعداد کے مطابق اسے کام میں مصروف کرنے کی کوشش کی[۲۶] فتاوای فیروزشاہی میں صراحۃً گداگری کو قابل مذمت ٹھہرایا گیا ہے اور اس مال کو خبیث قرار دیا گیا ہے جو سوال وگریہ کے ذریعہ حاصل کیا جائے[۲۷]۔ تصوف کی راہ سے جو بدعات ومحدثات وجود میں آئیں ان میں بزرگوں کی قبروں کا مزارات میں تبدیل ہوجانا عرس کا اہتمام اور کثیر تعداد میں مردوں اور عورتوں کا وہاں جانا شامل تھا۔ یہ بہت سی اخلاقی برائیوں اور سماجی خرابیوں کے پھیلنے کا ذریعہ بن رہی تھیں۔ ان کے سدباب کے لیے سلطان فیروزشاہ نے مزارات پر عورتوں کی حاضری ممنوع قرار دی[۲۸]۔ اس امکان کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس اقدام میں علماء کا مشورہ بھی شامل رہا ہو۔ ساسانی روایات اور شاہانہ زندگی کے زیر اثر سلاطین وامراء کی زندگی میں جو چیزیں داخل ہوئیں باتصویر اشیاء کا استعمال بھی ان کا ایک حصہ تھا۔ خیمے کے دروازے ہوں یا پردے، کھانے پینے کے برتن ہوں یا شاہی خلعتیں ہر جگہ جاندار اشیاء کی تصویریں موجود ہوتی تھیں۔ سلاطین کے حرم خانوں کی دیواروں پر بھی تصویریں منقش ہوتی تھیں۔ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے مولف فتاوای فیروزشاہی نے شریعت کے اس عام موقف پر خاص زور دیا ہے کہ ان چیزوں کا استعمال صحیح نہیں ہے جن پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنی ہوئی ہوں لیکن ان چیزوں کے استعمال میں کوئی

حرج نہیں ہے جن پر بیل بوٹے اور پھول پتیوں سے زیبائش کی گئی ہو[۲۹]۔ اسی طرح دربار شاہی کی ایک قبیح رسم زمین بوسی یا پابوسی تھی جو بادشاہ سے ملاقات کے آداب میں شامل تھی، معاصر فقہی تالیفات میں براہِ راست اس رسم پر کوئی اظہار خیال نہیں ملتا۔ البتہ بادشاہ کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا مسئلہ صراحتہً زیر بحث آیا ہے اور اس پر اس انداز میں رائے زنی کی گئی ہے کہ اگر کسی سے یہ کہا جائے کہ وہ بادشاہ کے سامنے سجدہ ریز ہو ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا تو اس کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ یہ عمل کفر ہے[۳۰]۔ اسی سے رسم زمین بوسی کے تحت معاصر فقہاء کے نقطۂ نظر کو سمجھا جاسکتا ہے جو سجدہ ریزی سے مشابہت رکھتی تھی۔

سماجی و معاشرتی زندگی کی طرح اقتصادی و معاشی میدان میں بھی وقت کے تقاضے سے بہت سے ایسے مسائل ابھر کر سامنے آئے جو علماء و فقہاء کی دلچسپی کا باعث بنے۔ اس کی وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اسلام میں تجارت کی جو مختلف شکلیں رائج ہیں ان میں ایک معروف و پسندیدہ شکل مضاربت کہلاتی ہے اس کے تحت تجارت میں دو فرد کی شرکت اس نوعیت سے ہوتی ہے کہ ایک اپنا سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا اپنی محنت و جد و جہد صرف کرتا ہے اور دونوں نفع میں ایک متعین شرح کے مطابق شریک ہوتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں اس پر تفصیلات کی کمی نہیں لیکن اس وقت کی ہندوستانی کتابوں میں اس بحث کا خصوصی پہلو یہ ہے کہ ان میں ہندوستان کے متعدد شہروں کے حوالے سے اس طریقۂ تجارت سے متعلق مختلف جزئی مسائل کی وضاحت کی گئی ہے اور لین دین کے بعض مقامی اصولوں کو پیش نظر رکھ کر بھی اس کی عملی صورتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مثال کے طور پر فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتار کے تحت یہ سوال دریافت کیا گیا ہے کہ کیا مضارب (یا شریک تجارت) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سفتجہ یا ہنڈی کے ذریعہ کسی سے لین دین کا معاملہ کرے؟ مولف کے جواب کے مطابق رب المال (یا صاحب سرمایہ) کی صریح اجازت کے بغیر وہ ایسا نہیں کرسکتا[۳۱]۔ یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ تجارتی لین دین میں ہنڈی کا استعمال ہندوستان میں قدیم دور سے رائج تھا اور مسلم عہد حکومت میں بھی اس کا چلن باقی رہا جیسا کہ مذکورہ استفتار خود اس پر دلالت کرتا ہے یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ہنڈی کے اس ضمنی حوالہ کے علاوہ اسی مجموعہ میں اس کی شرعی حیثیت بھی واضح کی گئی ہے۔ مولف کی رائے میں اس کا استعمال بلاکراہت جائز ہے[۳۲]۔ جبکہ دوسری متعدد فقہی تالیفات میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے[۳۳]۔

حکومت کے ذریعہ ضروری اشیاء کی قیمت کا تعین (تسعیر) معاشی نظام کے ان اہم مسائل میں سے ہے جو قدیم و جدید ہر دور میں فقہاء کی بحث کا موضوع بنے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں یہ مسئلہ اس وقت

عام دلچسپی کا باعث بنا جب سلطان علاءالدین خلجی (۱۲۹۶ — ۱۳۱۶ء) نے معاشی اصلاحات کے تحت مارکٹ کنٹرول کا نظام نافذ کیا جو کافی حد تک اشیاء ضروریہ کی قیمتوں کی تعیین و تحدید پر مبنی تھا[32] گرچہ معاصر علماء کی جانب سے سلطان کے اس اقدام پر کسی رائے زنی یا فقہی تبصرہ کا ثبوت فراہم نہیں ہو سکا لیکن اس نظام کے اثر سے جو ارزانی و خوشحالی ظاہر ہوئی اس کا اعتراف درباری مورخین کے علاوہ علماء و مشائخ کے یہاں بھی ملتا ہے[33]۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ علماء وقت اس اقدام کو خلاف شرع نہیں سمجھتے تھے۔ بہرحال فیروز شاہ کے زمانہ میں حکومت کی جانب سے قیمتوں کی تعیین کا مسئلہ علماء کی ایک مجلس میں زیر بحث آیا۔ کچھ لوگوں نے اس کے جواز کے حق میں رائے پیش کی جبکہ بعض نے اسے ناجائز قرار دیا۔ عام خیال یہ ابھر کر سامنے آیا کہ ضرورت کے تحت اور عوام کے مفاد میں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے[34] اس مسئلہ میں فتاوای فیروز شاہی کا موقف ایک استفتاء کے جواب سے ظاہر ہوتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے اشیاء کی قیمتوں کے تعین میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر کسی شئی کی متعینہ قیمت اس کی قیمتِ خرید سے کم ہے تو یہ جائز نہ ہوگا[35]۔ یہاں یہ صراحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے حکومت کی جانب سے قیمت کا تعین جائز نہیں ہے لیکن مالکی فقہاء قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ کی صورت میں اور بحرانی حالات کے وقت حکومت کو اس کا مجاز تصور کرتے ہیں[36]۔

اسلام کے ان معاشی مسائل میں جن کا تعلق حکومت کے اختیارات سے بھی جڑا ہوا ہے ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ کیا امام وقت یا سلطان اس بات کا مجاز ہے کہ وہ شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ نئے محاصل عاید کرے۔ اس مسئلہ پر مشہور فقہاء کرام کے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیت المال کے معروف وسائل حکومت کی بنیادی ذمہ داریوں کی انجام دہی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے ناکافی ہوں تو حکومت اپنے اصحاب ثروت شہریوں سے مزید مال حاصل کرنے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عاید کرنے کی مجاز ہوگی[37]۔ عہد وسطیٰ میں یہ مسئلہ ہندوستانی علماء کے یہاں بھی موضوع بحث بنا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اپنے طرز استدلال اور نتائج فکر میں یہ علماء اپنے پیش روؤں سے کچھ مختلف نہ تھے[38]۔ یہ مسئلہ اس وقت فقہاء ہند کے سامنے آیا جب فیروز شاہ نے سرکاری مصارف کے ذریعہ تعمیر کی جانے والی نہروں کے ذریعہ آبپاشی پر محصول عاید کرنا چاہا۔ سلطان نے اس سلسلہ میں علماء و قضاۃ سے مشورہ طلب کیا۔ انھوں نے یہ رائے ظاہر کی کہ نہروں کی کھدائی میں مال صرف کرنے والا آبپاشی کی سہولت اٹھانے والوں سے محصول وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اسی کی روشنی میں سلطان

نے "حق شرب" کے نام سے ایک نیا محصول عاید کیا۔[۴۰] گرچہ قدیم فقہاء نے اجتماعی ضروریات کے ضمن میں کفالت علماء کا اہتمام، جہاد کی تیاری اور قیدیوں کی رہائی کا ذکر کیا ہے لیکن بعد کے علماء و مفکرین کی رائے کے مطابق ان "ضروریات" کا دائرہ بجا طور پر عوام کی فلاح و بہبود اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے کاموں تک وسیع کیا جا سکتا ہے۔[۴۱] یہ عین ممکن ہے کہ نئے محصول کے حق میں فیصلہ کرتے وقت عہد فیروز شاہی کے علماء کے پیش نظر یہی دلائل رہے ہوں گرچہ مآخذ اس سلسلہ میں خاموش ہیں۔ معاشی مسائل کے ضمن میں عام دلچسپی کا ایک مسئلہ یہ زیر بحث آیا ہے کہ آیا کوئی شخص کسی کام یا خدمت کے عوض بیت المال سے پیشگی اجرت لے سکتا ہے کہ نہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے مولف نے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ پیشگی اجرت کا تعلق اصلاً امام یا سلطان سے ہے وہ اگر دینا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے، لیکن افضلیت اسی میں ہے کہ پیشگی اجرت قبول نہ کی جائے اس لیے کہ لینے والے شخص کو قطعی طور پر اس کا علم نہیں ہے کہ وہ اجرت واجب ہونے تک زندہ رہے گا کہ نہیں۔[۴۲ الف] مولفِ فتاویٰ کی یہ رائے یقیناً حقیقت پسندی پر مبنی ہے۔ ایک اور مسئلہ جو اصلاً نکاح کے باب سے تعلق رکھتا ہے لیکن مالی لین دین کی مناسبت سے اسے یہاں ذکر کرنا بے موقع نہ ہوگا۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی کے نکاح کے وقت مہر کا تعین کسی ملک یا مقام کے سکۂ رائج الوقت کے مطابق ہوا اور بعد میں اس کا چلن بند ہو گیا تو شوہر پر اس کی ادائیگی اس سکہ کی اس روز کی قیمت (VALUE) کے مطابق واجب ہوگی جس روز وہ بند ہوا تھا۔[۴۲ ب]

عہد وسطیٰ کے فقہی لٹریچر کے بارے میں ایک غلط تاثر یہ بھی قایم ہے کہ وہ سیاسی و انتظامی مسائل سے بحث نہیں کرتا اور اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اُس وقت کے مسلم حکمراں ان مسائل میں شریعت سے رہنمائی حاصل کرنے کے بجائے اپنی ہی وضع کردہ اصول و قوانین کو بروئے کار لاتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے کی فقہی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی کتاب سیاست و حکومت کے مسائل سے خالی ملے گی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ مسائل جدید دور کی کتابوں کے طرز پر مرتب نہیں ہیں بلکہ فقہ کے معروف ابواب کے درمیان بکھرے پڑے ہیں۔ اس سے قبل معاشی مسائل کے ضمن میں فقہی کتابوں کے حوالہ سے کچھ ایسے امور زیر بحث آئے ہیں جو حکومت کے نظم و نسق سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ ان کے علاوہ اور شواہد بھی پیش کیے جا سکتے ہیں۔ نظم محاصل جو حکومت کا ایک اہم شعبہ تھا اس سے متعلق تفصیلات سے بیشتر فقہی تالیفات بھری پڑی ہیں۔ اسی ضمن میں بعض ایسے اہم و دلچسپ مسائل بھی معرض بحث آئے ہیں جو عہد وسطیٰ کیا آج بھی اپنی معنویت

معنویت رکھتے ہیں مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ کیا حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خراج کی ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر کی صورت میں کسی کسان کے غلہ کو تا وقت ادائیگی سرکاری تحویل میں لے لے؟ فتاوای فیروز شاہی کی رو سے حکومت اس کی مجاز ہے۔[۵۱] اسی طرح اسی مجموعہ میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ سرکاری مطالبہ کے باوجود اگر کسی شخص نے محصول آراضی کو فقرا و مساکین میں صدقہ کر دیا تو وہ اس کی ادائیگی سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔[۵۲] تقریباً ہر زمانہ میں حکومتیں عمال کی غیر دیانتداری اور افسران کی بدعنوانی کے مسائل سے دوچار رہی ہیں۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہاء کے یہاں ان مسائل کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے بیان کے مطابق اگر کوئی محصّل کسی کسان سے حکومت کے متعینہ مطالبہ سے زیادہ وصول کر لے اور کسان اس عامل کے خلاف دعویٰ کر دے تو دعویٰ کی صحت کی صورت میں عامل زائد محصول کی واپسی کا ذمہ دار ہوگا۔[۵۳] فتاوای فیروز شاہی میں ان عمال کی سخت مذمت کی گئی ہے اور انھیں موجب سزا قرار دیا گیا ہے جو غیر شرعی محاصل کی تحصیل کا ذریعہ بنتے ہیں۔[۵۴] اس جزئیہ کو اس سیاق میں دیکھنا زیادہ مناسب ہوگا کہ فیروز شاہ نے تمام غیر شرعی محاصل کو ممنوع قرار دے دیا تھا۔ اس کے باوجود بعض عمال مرکز سے دور دراز علاقوں میں اس امتناعی حکم پر دیانتداری سے کاربند نہیں تھے۔

محاصل کے علاوہ فوج کے نظم و نسق سے متعلق بعض عصری مسائل سے بھی اس وقت کی فقہی کتابوں میں تعرض کیا گیا ہے۔ وضاحت کے لیے صرف ایک دو مسئلوں کا حوالہ کافی ہوگا عہد سلطنت کے عسکری نظام کے تحت یہ دستور تھا کہ سپاہیوں کا نام ان کے شناختی علامت کے ساتھ عریض ممالک (فوجی امور کے ذمہ دار افسر) کے دفتر میں ایک رجسٹر میں درج کیا جاتا تھا اور ہر شہ سوار کے گھوڑے پر ایک مخصوص نشان بھی بنایا جاتا تھا۔ یہ دونوں عمل نظم و نسق کی اصطلاح میں حلیہ و داغ کے نام سے معروف تھے[۵۵] گرچہ یہ ضوابط سلاطین دہلی کی دین نہ تھے لیکن ان کے فوجی نظام میں انھیں خاص اہمیت حاصل تھی فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے تحت سپاہیوں کے نام کے اندراج اور گھوڑوں کو نشان زدہ کرنے کا شرعی حکم دریافت کیا گیا ہے اور اس کے جواب میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔[۵۶] اس استفتاء سے واضح طور پر حلیہ و داغ کی جانب اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اسی فتاویٰ میں جنگ میں باتصویر ہتھیاروں کے استعمال اور جنگی مہموں میں عورت کی شرکت جیسے مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں۔[۵۷]

فقہی کتابوں میں انتظامی امور سے متعلق جو مباحث ملتے ہیں ان سے قطع نظر معاصر علماء کی نجی مجلسوں میں اور سلاطین و علماء کی باہمی ملاقات کے دوران بھی یہ مسائل تبادلۂ خیالات کا موضوع بنتے تھے۔ گرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حکومت کے جملہ انتظامی امور علماء کے مشورے سے انجام پذیر

ہوتے تھے لیکن اس سے انکار مشکل ہے کہ اس نوع کے مسائل بھی وقتاً فوقتاً سلاطین وعلماء کے مابین زیر بحث آتے تھے مثال کے طور پر سلطان علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کے درمیان جو مکالمہ ہوا اس کے خاص خاص موضوعات یہ تھے (۱) اس نے ایام شہزادگی میں دیوگیر میں فتوحات کے ذریعہ جو مال حاصل کیا ہے وہ اس کی ملک ہے یا بیت المال کا حق ہے۔ (۲) بددیانت اور رشوت خور کارکنان کے بارے میں شریعت کا کیا حکم ہے (۳) بیت المال میں سلطان اور اس کے اہل وعیال کا کس قدر حصہ ہے[۱۵]۔ اسی طرح محمد بن تغلق نے ضیاء الدین برنی سے جن مسائل پر تبادلہ خیال کیا ان میں ایک یہ بھی تھا کہ شریعت نے سیاسی مجرمین کے لیے کیا سزائیں متعین کی ہیں اور کیا انھیں سزائے موت دی جا سکتی ہے[۱۶]۔ فیروز شاہ کے زمانہ میں نظم ونسق کے ایک دو نہیں متعدد مسائل سلطان وعلماء کے مابین بحث کا موضوع بنے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ مزید براں تاریخی مآخذ میں تقریباً ہر سلطان کے بارے میں یہ عمومی تذکرہ ملتا ہے کہ اس کی صحبت میں علماء و ماہرین فقہ بھی رہتے تھے اور وہ ان سے مختلف مسائل پر تبادلہ خیال کرتا رہتا تھا[۱۷]۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ نظم ونسق کے مسائل ان میں شامل نہ رہے ہوں۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں نظم ونسق کے مسائل پر فقہی مباحث کی یہ چند مثالیں تھیں انھیں چھوڑ دیجیے واقعہ یہ ہے کہ خالص سیاسی مسائل سے بھی فقہاء وقت نے آنکھیں بند نہیں کیں۔ امام یا سلطان کی اطاعت اور اس کے خلاف بغاوت کے حدود کا مسئلہ ہمیشہ سیاسی اہمیت کا حامل اور فقہاء کی دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ فقہاء کرام عام طور پر سلطان کی اطاعت و وفاداری کو عوام کا فریضہ قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف بغاوت کو جرم عظیم سے تعبیر کرتے ہیں۔ امن عامہ کے تحفظ اور ملک و معاشرہ کے مفاد میں کسی باغی کی حمایت یا باغی گروپ کے ساتھ اشتراک عمل ان کے نزدیک جائز نہیں۔ فتاوائے فیروز شاہی میں اس موضوع پر جو سوالات و جوابات مذکور ہیں ان سے واضح طور پر جمہور فقہا کے خیالات کی توثیق ہوتی ہے[۱۸]۔ البتہ ایک اہم نکتہ جو اس فتاویٰ سے ابھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ ظالم سلطان کے خلاف کسی جماعت کی بغاوت کی صورت میں عوام کو نہ تو باغی گروپ کے ساتھ معاونت کرنی چاہیے اور نہ سلطان کی حمایت کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ پہلی صورت سلطان کے خلاف بغاوت کی مترادف ہوگی جو کسی حالت میں جائز نہیں ہے اور دوسری صورت میں تعاون علی الظلم کا ارتکاب لازم آئے گا[۱۹]۔ عہد سلطنت ہی کے ایک دوسرے فتاویٰ (فتاوائے ابراہیم شاہی) کے اس بیان سے بھی مذکورہ خیال کی تائید ہوتی ہے کہ کسی بھی صورت میں ظالم سلطان کے ساتھ تعاون نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ اس سے ظلم کو اور تقویت ملے گی[۲۰]۔ ایک دوسری فقہی تالیف فتاویٰ حمادیہ میں اس مسئلہ پر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ کافی اہم اور قابل ذکر ہے۔ مولف فتاویٰ (مفتی رکن الدین ناگوری) دوسرے فقہاء کے مثل امام عادل کے خلاف بغاوت کو جائز

اہم ۷

تسلیم نہیں کرتے لیکن وہ عام فقہاء کے موقف کے برخلاف غیر عادل امام کی اعانت کو نہ صرف غیر واجب قرار دیتے ہیں بلکہ اس کے خلاف خروج و بغاوت کو بھی ضروری تصور کرتے ہیں[۵۳]۔ یہ خیال یقیناً اسلام کی جمہوری اسپرٹ سے قریب تر ہے۔

عصری مسائل کی روشنی میں عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کی فقہی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ ان مسائل پر غور و فکر میں انفرادی جد و جہد کے ساتھ اجتماعی کوششیں بھی صرف ہوئیں، اور اس سے اہم یہ کہ بعض پیش آمدہ مسائل کا فقہی نقطہ نظر سے حل تلاش کرنے کے لیے خود سلطان یا حکومت کی نگرانی میں علماء کی مخصوص مجلسیں منعقد کی گئیں۔ اس مقصد کے تحت کم از کم فیروز شاہ کے زمانہ میں جو مجلسیں طلب کی گئیں ان کا کچھ ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس پر مزید ثبوت بحث و مباحثہ کی ان مجلسوں سے بھی فراہم کیا جاسکتا ہے جو بعض اوقات مختلف فیہ مسائل میں علماء کی مجموعی رائے جاننے کے لیے بلائی جاتی تھیں اور اس وقت کی اصطلاح میں محضر کے نام سے معروف تھیں ان مجلسوں میں ممتاز اور نامور علماء و مشائخ کو شرکت کی دعوت دی جاتی تھی اور کسی ایک کو حکم یا صدر مجلس مقرر کیا جاتا تھا۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں متعدد بار اس نوع کی مجالس کے منعقد ہونے کا ثبوت ملتا ہے[۵۴]۔

اوپر عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کے یہاں زیر بحث آنے والے جن مسائل کا ذکر کیا گیا ان کے بارے میں یہ دعوی کرنا مشکل ہے کہ ان پر اظہار خیال کرتے وقت براہ راست فقہ کے بنیادی مآخذ کو استعمال کیا گیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معاصر علماء نے عام طور پر اپنے نتائج فکر پر فقہ کی قدیم کتابوں یا فقہاء متقدمین کے مباحث سے دلائل فراہم کیے ہیں اور جہاں انھوں نے قیاس سے کام لیا ہے وہاں بھی قدیم فقہی مباحث سے استدلال کیا ہے تاہم محدود پیمانہ پر ہی صحیح علماء کی ان اجتہادی کوششوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان کوششوں کو یقیناً اجتہاد مطلق کا درجہ نہیں دیا جاسکتا لیکن انھیں اجتہاد فی المذہب سے تعبیر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ہے ان میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو صرف اجتہاد مطلق یا ائمہ فقہ کے طرز کے اجتہاد کے سلسلہ میں یہ بات تسلیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اجتہاد مقید یا اجتہاد فی المذہب کا دروازہ نہ صرف کھلا ہوا ہے بلکہ یہ عمل پوری امت پر فرض کفایہ ہے۔ اس لیے کہ مسائل کثرت سے پیش آتے رہیں گے اور ان کے بارے میں شرعی حکم سے واقفیت ضروری ہے عظیم مفکر اسلام شاہ ولی اللہ کے یہاں اسی نقطہ نظر کی ترجمانی ملتی ہے[۵۵]۔

اس وقت کے ہندوستان میں تقلید کے باب میں عدم شدت اور اجتہادی فکر کی جلوہ نمائی اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ سلاطین و علماء مسلکاً حنفی ہونے کے باوجود بعض اوقات غیر حنفی مسلک کو اختیار کرنے

میں کوئی حرج نہیں محسوس کرتے تھے انکے یہاں ۔سرکاری طور پر بھی فقہ حنفی کو تسلیم کیا گیا تھا تاہم ایسے علماء کو شیخ الاسلام اور قاضی کے عہدہ پر مامور کرنے کی مثالیں ملتی ہیں جو غیر حنفی فقہ کے ترجمان تھے ۔علاء الدین خلجی کے دور میں اودھ کے شیخ الاسلام ایک شافعی عالم مولانا فرید الدین تھے۔[۲۸] مشہور سیاح ابن بطوطہ محمد بن تغلق کی سلطنت میں دہلی کے قاضی بنائے گئے جبکہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ وہ مالکی مسلک کے پیرو تھے۔[۲۹] مزید براں تاریخی آخذ اس پر بھی شاہد ہیں کہ بعض اوقات فیصلہ لینے میں حنفی نقطۂ نظر کے بجائے دوسرے فقہی مسلک کو ترجیح دی گئی ۔حکومت کی جانب سے اشیائے ضروریہ کی قیمتیں متعین کرنے کے بارے میں فقہاء ہند کا موقف مالکی مسلک کی ترجمانی پیش کرتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ اسی طرح فیروز شاہ کے عہد میں برہمنوں پر جزیہ عاید کرتے وقت آمدنی کے اعتبار سے ان کی طبقاتی تقسیم کے بغیر سب کے لیے یکساں مقدار مقرر کی گئی جس میں ظاہر ہے حنفی مسلک کے بجائے شافعی ومالکی نقطہ نظر کی اتباع کی گئی تھی ۔اہم بات یہ ہے کہ اس عہد کی بعض فقہی کتابوں میں یہ صراحت ملتی ہے کہ حنفی قاضی اگر چاہے تو وہ کسی مقدمہ کو کسی شافعی قاضی کے حوالہ کردے اور ایسی صورت میں موخر الذکر قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔[۳۰] واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے میدان میں بیجا قدامت پرستی سے اجتناب اور ناقدانہ ذہن کی اس سے بڑھ کر اور کیا مثال ہو سکتی ہے عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بعض ایسے علماء بھی موجود تھے جنھوں نے نہ صرف یہ کہ فقہ حنفی کی مشہور ومعروف کتاب ہدایہ کا تنقیدی مطالعہ کیا تھا بلکہ صاحب ہدایہ کی فروگذاشتوں اور لغزشوں کے برملا اظہار کی جرأت بھی رکھتے تھے جیسا کہ اخبار الاخیار میں مولانا احمد تھانیسری (متوفی ۸۲۰ھ) کے حالات میں مذکور ہے۔[۳۱]

اس امر پر کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں علمی طور پر اجتہادی کوشش جاری ہونے کے ساتھ ساتھ فکری طور پر بھی یہ مسئلہ زندہ تھا ایک مزید دلیل اس سے فراہم کی جا سکتی ہے کہ نفس اجتہاد وتقلید کے مسائل بھی علماء کے یہاں زیر بحث آتے تھے، سلطان غیاث الدین تغلق (۱۳۲۰ – ۱۳۲۵ء) کے زمانہ میں جب سماع کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے علماء ومشائخ کی مجلس منعقد کی گئی تو سماع کے جواز کے ثبوت میں ایک حدیث (یہ الگ بحث ہے کہ یہ واقعۃً حدیث تھی یا کسی بزرگ کا قول) پیش کی گئی ۔اس پر حاضرین مجلس میں اجتہاد وتقلید کا اصولی مسئلہ موضوع بحث بنا ۔جیسا کہ سیر العارفین کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔[۳۲] اسی عہد کی ایک دوسری کتاب (اصول السماع) میں حسن انداز میں اس واقعہ کی تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہوتا ہے کہ اس مجلس میں نہ صرف یہ کہ اجتہاد وتقلید کا مسئلہ زیر بحث آیا بلکہ حاضرین میں ان کے بنیادی اصولوں پر اختلاف بھی رونما ہوا۔[۳۳] اس سے اہم یہ کہ اس عہد کی فقہی تالیفات بھی اجتہاد کی اہمیت وضرورت کی وضاحت سے خالی نہیں ہیں ۔فتاوای حمادیہ کی صراحت کے مطابق قاضی اپنے فرائض منصبی سے عہدہ برا ہوتے ہوئے

اجتہاد سے کام لے سکتا ہے گرچہ اس کے لیے یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس کا یہ عمل نص واجماع امت سے متصادم نہ ہو۔ اس دور سے متعلق قاضیوں کے فیصلوں کی نظیریں دستیاب نہیں ورنہ بآسانی یہ پتہ لگایا جاسکتا تھا کہ وہ پیش آمدہ مسائل کے تصفیہ میں کس حد تک اجتہادی فکر کو بروئے کار لاتے تھے۔

مذکورہ حقائق کی روشنی میں بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں علماء وقت نہ صرف یہ کہ عصری مسائل (خواہ ان کا تعلق معاشرت و معیشت سے ہو یا حکومت کے نظم ونسق سے) کے تئیں حساس تھے بلکہ انھوں نے اپنی علمی مجالس اور تالیفات وتصنیفات کی وساطت سے اس احساس وشعور کو ظاہر بھی کیا۔ اوپر کی تفصیلات سے اس خیال کی بخوبی تردید بھی ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ میں فقہی سرگرمیاں محض قدیم متون کی تشریح وتوضیح یا متقدمین کے خیالات کی ترجمانی تک محدود تھیں اور معاصر فقہاء کی ذہنی وفکری توانائیاں گردوپیش کے حالات اور زمانے کے تقاضوں کی عکاس نہ بن سکیں۔ نیز معروضات بالا سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کے میدان میں اجتہادی کوششوں کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوا یہ اور بات ہے کہ ان کوششوں کا دائرہ اور ان کا نہج ہمیشہ یکساں نہیں رہا ہے بلکہ حالات کے تقاضے، مسائل کی نوعیت اور فقہاء کی صلاحیت کے اعتبار سے اس میں فرق رہا ہے۔ مختصر یہ کہ اسلام کا نظام قانون جسے فقہ اسلامی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک متحرک نظام ہے جو ہر دور میں معاشرت ومعیشت کے گوناں گوں مسائل کا حل فراہم کرتا رہا ہے یہ کوئی ساکن ومنجمد نظام قانون نہیں جو ایک بار مرتب ہو جانے کے بعد حالات کے بدل جانے اور نئے مسائل کے پیش آنے کی صورت میں توسیع وترقی اور ضرورت کے مطابق نئی تشریح وترجمانی کی گنجائش نہ رکھتا ہو۔ اسلامی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ علماء دین اور فقہاء امت نے ہر دور و ہر زمانہ میں نئے مسائل اور وقت کے جدید تقاضوں پر غور وخوض کیا ہے اور کتاب وسنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے فقہ کے معروف مآخذ کی مدد سے ان مسائل کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا دور حکومت اس ضمن میں کوئی استثناء نہیں ہے۔

مآخذ ومراجع

۱؎ منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل، ۱۹۶۳ء، ص ۱۷۵، ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، ص ۴۶-۴۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۵۵۸-۵۵۹، شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۱، ۴۳۲، ۱۲۹-۱۳۰،

۲؎ داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی، فتاوای غیاثیہ، بولاق، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۲۷-۲۸۔ یہ فتاوی سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶-۱۲۸۶ء) کے زمانے میں مرتب کیا گیا اور اسی سلطان کے نام معنون ہے۔ ۳؎ ابو الحسن علی المرغینانی، الہدایہ، جلد اول (باب صفۃ الصلوٰۃ)، ص ۹۵ ۴؎ فتاوی غیاثیہ، ص ۶۵-۶۶، ۷۱-۷۲ ۵؎ فتاوای فیروز شاہی، مخطوطہ، یونیورسٹی کلکشن فارسیہ، ص ۳۶۰ (مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) ۱۹۶۹ اس فتاوی پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے راقم کا مضمون "Fatawa-Firuzshahi, as a Source for Socio-Economic History of the Sultanate Period," Islamic Culture, Hyderabad vol. LX, No. 2, April, 1986 PP. 97-117

۶؎ طبقات ناصری، ص ۱۶۶، برنی، ص ۲۵۳-۲۵۴، عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۱۱۴-۱۱۵، رحلہ ابن بطوطہ، القاہرہ

۱۸۵۸ء، ۲/۱۵۱۔ ۷ فتاوی فیروزشاہی، ۸۸ ب ۸ فتاوای غیاثیہ، ص۵۷ ۹ مفتی رکن الدین ناگوری،
فتاوای حمادیہ، مخطوطہ، مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) حبیب گنج کلکشن، ۱۶/۱۲، ورق ۲۹ الف ۱۰ فتاوای
غیاثیہ، ص۵۰ ۱۱ محمد اسحاق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۱۷۶ بحوالہ فتاوای
ابراہیم شاہی، مخطوطہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور، ورق ۱۱۰ ب ۱۲ فتاوای فیروزشاہی، ص۷۱ ب ۱۳ ڈی
سی، سرکار، اسٹڈیز اِن انڈین کوائنس، پٹنہ، ۱۹۶۸ء، ص۱۷، ۲۲۳-۳۳۰ ۱۴ فتاوای فیروزشاہی، ۱۷ الف
۱۵ فتاوای فیروزشاہی، ۶۷ الف۔ب ۱۶ محمد علی بن حامد بن ابی بکر کوفی، چچ نامہ، حیدرآباد، ۱۹۳۹ء، ص۲۰۵-۲۸
۱۷ برنی ص۱۰۹-۱۱۱ ۱۸ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارہ ادبیات دلی، ۱۹۸۱ء
ص۱۱۱ بحوالہ ضیاء الدین برنی، صحیفہ نعت محمدی، مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور ۱۹ برنی، ص۷۷، ۱۲۱، ۲۹۰، عفیف،
ص۱۸۰، فتوحات فیروزشاہی، ص۵، ۱۶-۱۷، ۲۰ ۲۰ عفیف ص۵۶۱ ۲۱ فتاوای غیاثیہ، ص۸۴
۲۲ عفیف، ص۲۸۴ ۲۳ الہدایہ، جلد ثانی (کتاب السیر) ص۵۷۰-۵۷۱، ابوالحسن علی الماوردی،
الاحکام السلطانیہ، مصر، ۱۹۰۹ء، ص۱۲۸ ۲۴ فتاوای فیروزشاہی، ص۴۸ ب ۲۵ مسالک الابصار ص۳۹
۲۶ عفیف، ص۳۲۴-۳۲۵ ۲۷ فتاوای فیروزشاہی، ص۸۴ الف ۲۸ فتوحات فیروزشاہی، ص۸-۹
۲۹ فتاوای فیروزشاہی، ۲۲۰ ب ۳۰ فتاوای غیاثیہ، ص۱۰۱، فتاوای فیروزشاہی ص۲۱۲ الف ۳۱ ایضاً، ص۲۰۲ ب
۳۲ ایضاً، ص۳۰۹ ب - ۳۱۰ الف ۳۳ الہدایہ، جلد ثالث (کتاب الحوالہ)، ص۱۱۲، السرخسی، محولہ بالا، ۲۰/۳۶-۳۷،
فتاوای عالمگیری، مطبع مجیدی، کانپور، ۱۳۵۰ء، جلد ثالث (کتاب الکفالہ) ص۲۸۸۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں، راقم
کا مضمون "سفتجہ کی فقہی حیثیت" تحقیقات اسلامی (علی گڑھ) جلد ۳، شمارہ ۲ (اپریل، جون ۱۹۸۴ء) ص۱۲-۳۳
۳۴ برنی، ص۲۱۵-۲۱۶۔ ۳۵ برنی، ص۳۱۶، عفیف، ص۲۹۴، خیر المجالس (ملفوظات شیخ نصیر الدین چراغ دہلی) مرتبہ حمید
قلندر، بہ تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ص۲۲۰-۲۲۱ ۳۶ عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ ص۶۸-۷۰
۳۷ فتاوای فیروزشاہی، ص۷۱ الف ۳۸ الہدایہ، جلد رابع، ص۴۵۵، الماوردی، ص۳۲۲، ابویوسف، محولہ بالا، ص۲۴
۳۹ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون "اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)"
تحقیقات اسلامی، جلد ۳، شمارہ ۳ (جولائی، ستمبر ۱۹۸۴ء)، ص۶۵-۸۹ ۴۰ انشاء ماہرو، مکتوب ۲۰، ص۵۸-۵۹۔ فتاوای
فیروزشاہی، ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف ۴۱ عفیف، ص۱۲۹-۱۳۰۔ ۴۲ اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھئے، پروفیسر
نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریہ ملکیت، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۸ء، ص۲۹۱-۴۵۲۔ ۴۳ (الف) فتاوای غیاثیہ، ص۶۴
۴۳ (ب) ایضاً، ص۶۲۔ ۴۴ فتاوای فیروزشاہی، ص۷۵ الف۔ ۴۵ ایضاً، ص۲۵۴ الف۔ ۴۶ فتاوای غیاثیہ، ص۷۴
۴۷ فتاوای فیروزشاہی، ص۲۴۳ ب ۴۸ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعۃ (تہران ایڈیشن) ص۲۷۶، برنی، ص۳۱۹، عفیف، ص۳۰۳
۴۹ فتاوای فیروزشاہی، ص۲۲۰ الف، ۲۲۶ الف ۵۰ ایضاً، ص۲۲۰ ب، ۲۲۲ ب ۵۱ برنی، ص۲۹۰-۲۹۶ ۵۲ ایضاً، ص۵۱۰-۵۱۱
۵۳ طبقات ناصری ص۱۷۵، برنی، ۶۴، ۷۴-۱۱۱، ۱۴۴، ۵۵۸، عفیف، ص۱۲۳، ۱۲۹، القلقشندی، صبح الاعشیٰ، قاہرہ، ۱۹۱۵ء
ص۹۵، مسالک الابصار، محولہ بالا، ۳۷، ۳۸۔ ۵۴ فتاوای فیروزشاہی، ص۲۰۹ ب - ۲۱۰ ب ۵۵ ایضاً، ص۲۱ الف ۵۶ فتاوای ابراہیم شاہی، ورق ۵۱ ب
بحوالہ محمد اسحاق، محولہ بالا، ص۱۴۷-۱۴۸۔ ۵۷ فتاوای حمادیہ، محولہ بالا، ۱۲۱ ب ۵۸ عصامی، محولہ بالا، ص۱۱۸-۱۱۹، سید محمد کرمانی، سیر الاولیاء، مرکز تحقیقات
فارسی۔ لاہور، ۱۹۷۸ء، ص۵۳۰، ۵۳۹، یحیی بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص۶۵-۶۷، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع
مجتبائی، دہلی، ۱۳۸۳ھ، ص۴۳ ۵۹ شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، دار النفائس، (بدون مقام، ۱۹۷۷ء)، ص۴۷-۵۰۔
۶۰ سیر الاولیاء، محولہ بالا، ص۲۸۵ ۶۱ رحلہ ابن بطوطہ، ۲/۸۱-۸۲ ۶۲ فتاوای فیروزشاہی، ص۲۳۱ ب ۶۳ اخبار الاخیار ص۱۴۲-۱۴۳
۶۴ حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین، مخطوطہ، مولانا آزاد لائبریری، حبیب گنج کلکشن فارسیہ، ۲۲/۱۱، ورق ۱۱۳ الف - ۱۱۴ الف
۶۵ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، محولہ بالا، ص۳۱۸ بحوالہ فخر الدین زرادی، اصول السماع ص۶-۸
۶۶ فتاوای حمادیہ، ورق ۲۰۸ الف - ۲۰۸ ب

تعدد ازدواج پر ایک تحقیقی نظر

(مذاہب عالم کا ایک جائزہ)

مولانا محمد شہاب الدین ندوی

اسلام کی ایک غلط تصویر

ایک امریکی پروفیسر گریگوری کوزلوسکی نے لکھا ہے کہ "میں کبھی کبھی محسوس کرتا ہوں کہ مسلمانوں کے بارے میں عام امریکی باشندوں کا تصور دو کارٹونوں کی شکل میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مسلمان ایک سنگدل اور تشدد پسند ہے، جو ایک ہاتھ میں تلوار اور دوسرے ہاتھ میں قرآن تھامے ہوئے ہے۔ اور دوسرے کارٹون کا تصور انتہائی دوسرے سرے پر ہے جس میں مسلمان ایک موٹے تازے اور تیل کی دولت سے مالامال شیخ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، جس کا گھر سونے سے بھرا ہوا ہے اور وہ سو بیویوں والا ہے"[1]

اس طرح آج اسلام کی ساری خوبیاں اور اس کے سارے اقدار (VALUES) پس منظر میں چلے گئے ہیں اور پروپیگنڈے کی قوت اس طرح غالب آگئی ہے کہ چند بے سروپا قسم کے الزامات یا افواہوں نے حقیقت کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح پروپیگنڈے کے زور پر مسلمانوں کی بھیانک تصویریں کھینچی جاتی ہیں اور کم پڑھے لکھے لوگوں کو باور کرایا جاتا ہے کہ مسلمان ایک انتہائی متعصب اور جھگڑالو قسم کا آدمی ہوتا ہے جو عموماً کثیر زوجگی کا مرتکب ہو کر (زیادہ تر چار بیویوں والا ہو کر) عورتوں کے حقوق پامال کرتا ہے۔

یہ تو کم پڑھے لکھے طبقے کا حال تھا جو ایک حد تک قابل معافی بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ

---

[1] اسلامک ہیرالڈ، کوالالمپور (ملیشیا) جلد ۹ شمارہ ۵
۴۲۲

اُسے اسلامی نظامِ حیات اور اُس کی خوبیوں کے بارے میں کوئی صحیح علم یا واقفیت نہیں ہے۔ لیکن المیہ تو یہ ہے کہ عیسائی دنیا اور مغربی طبقے میں خاص کر تعدد ازدواج یا کثیر زوجگی (POLYGAMY) کے سلسلے میں جو غلط پروپیگنڈا کیا جاتا ہے اُس کے زیرِ اثر اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کا ذہن بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ گویا کہ اسلام نے تعدد ازدواج کی اجازت (ناگزیر معاشرتی و اجتماعی ضرورتوں کے تحت مشروط طور پر) دے کر نہ صرف یہ کہ عالمی شریعتوں کے مقابلے میں ایک "بدعت" کا ارتکاب کیا ہے، بلکہ طبقۂ نسواں کی "توہین" اور اُس کے حقوق پامال کیے ہیں اور پھر لطف یہ کہ اس مسئلے کو کسی مذہب کی حقانیت کے جانچنے کا ایک اعلیٰ معیار قرار دے دیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں گفتگو کے وقت یہ مسئلہ سرِ فہرست رہتا ہے۔ گویا کہ جس مذہب نے اس کی اجازت دی ہو، خواہ اُس کے معقول وجوہات کچھ بھی ہوں، اُس میں سرے سے کوئی خوبی ہی نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ اجازت ہزار برائیوں کی ایک برائی ہے۔ یہ اتنا سخت اور سنگین جرم ہے کہ اس کی بنیاد پر اُس مذہب کی تمام خوبیوں پر پانی پھیرا جا سکتا ہے۔ چنانچہ جب کسی تعلیم یافتہ عیسائی یا مستشرق سے اسلام کے متعلق بات چیت ہو تو وہ اپنی گفتگو کا آغاز جان بوجھ کر بالعموم اسی مسئلے سے کرے گا تاکہ اپنی دانست میں اسلام کی "عدم معقولیت" کا یقین دلا سکے، یا اسلام کے بارے میں اُس کے ذہن میں شکوک و شبہات پیدا کر کے اُسے برگشتہ کر سکے۔

تعدد ازدواج پر ایک مباحثہ

شام کے مشہور ماہرِ قانون ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی نے اس سلسلے میں اپنا ایک واقعہ تحریر کیا ہے کہ ۱۹۵۶ء میں جب وہ دمشق یونیورسٹی کے ایک وفد کے ساتھ ایک تعلیمی و تحقیقی سفر کے تحت لندن گئے تو وہاں پر اُن کی ملاقات پروفیسر انڈرسن سے ہوئی جو لندن یونیورسٹی کے شعبۂ مشرقی میں مشرقی عائلی قوانین (پرسنل لا) کے صدر تھے۔ ان دونوں کے درمیان تعدد ازدواج (POLYGAMY) کے سلسلے میں جو گفتگو ہوئی وہ اس طرح تھی:

انڈرسن: تعدد ازدواج کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

مصطفیٰ سباعی: ایک صالح نظام ہے جو معاشروں کے لیے اکثر حالات میں مفید اور فائدہ بخش ہے، جب کہ اُس کا نفاذ چند شرائط کے ہو۔

انڈرسن: تب تو آپ کی رائے محمد عبدہ (مصر کے ایک مشہور عالم) کی رائے کے مطابق ہے،

جن کا نظریہ اس سلسلے میں چند شرائط کو واجب قرار دینے کا تھا۔

مصطفیٰ سباعی: قریب قریب، لیکن پوری طرح نہیں۔ بلکہ میرا نظریہ دوسری بیوی کے نفقہ کی استطاعت رکھنے کے لحاظ سے مرد پر شرط عائد کرنے کا ہے، تاکہ اسلام کے مطالبے کے مطابق بیویوں کے درمیان عدل کا اثبات ہو سکے۔

انڈرسن: کیا آپ جیسا آدمی بھی موجودہ دور میں تعدّد ازدواج کا حامی ہو سکتا ہے؟

مصطفیٰ سباعی: میں آپ سے ایک بات پوچھتا ہوں آپ مجھے صراحت کے ساتھ اس کا جواب دیجئے۔ اگر کسی کی بیوی، کسی متعدی مرض یا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جس کی شفایابی کی کوئی امید ہی نہ رہ گئی ہو اور وہ نوجوان بھی ہو تو اُس وقت وہ کیا کرے؟ اس صورت میں اُس کے سامنے تین ہی راستے ہوں گے: ایک یہ کہ اُسے طلاق دے دے۔ دوسرا یہ کہ وہ نکاحِ ثانی کرے اور تیسرا یہ کہ وہ اپنی بیوی سے خیانت کرتے ہوئے غیر قانونی طور پر کسی دوسری عورت سے رابطہ رکھے۔ (لہٰذا اب اسے کیا کرنا چاہیے؟)

انڈرسن: اس صورت میں ایک چوتھا راستہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ صبر کرے اور اپنے نفس کو حرام سے بچائے رکھے۔

مصطفیٰ سباعی: تو کیا ہر شخص اپنے آپ کو حرام سے بچائے رکھنے کی قدرت رکھتا ہے؟

انڈرسن: ہم مسیحی اس بات کی قدرت رکھتے ہیں، کیونکہ ہمارے نفوس میں ایمان کی تاثیر موجود ہے۔

مصطفیٰ سباعی (مسکراتے ہوئے): کیا آپ ایک مغربی ملک کے باشندے ہوتے ہوئے بھی یہ بات کہہ رہے ہیں؟ میں سمجھتا ہوں کہ اگر یہ بات کوئی مسلمان یا مشرقی ملک میں رہنے والا کوئی عیسائی کہتا تو وہ زیادہ قابلِ فہم ہو سکتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو حرام سے بچائے رکھنے کی استطاعت رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اُس کا ماحول ابھی تک عورت کے ساتھ ہر وقت اور ہر آن مل جل کر رہنے کا نہیں ہے۔ اُس کی روایات اور اُس کے اخلاق اب تک اس کے جذبات و تصرفات پر غالب ہیں اور اُس کے دین کا اثر اب بھی اُس کے ملک میں برابر موجود ہے۔ جب کہ دوسری طرف تم مغربیوں کا حال یہ ہے کہ تم نے عورت کے ساتھ مل جل کر رہنے کا کوئی طریقہ بھی نظر انداز نہیں کیا ہے اور اُسے بہکانے کا کوئی ساحیلہ بھی باقی نہیں رکھ چھوڑا ہے۔ یہاں تک کہ تم لوگ اب دن رات کا کوئی بھی لمحہ عورت کے بغیر گزارنے کی پوزیشن ہی میں نہیں رہ گئے ہو۔ اور تم ہی

وہ لوگ ہو جن کا معاشرہ مے خانوں اور رقص گاہوں کی محفلوں کے شور و غل سے گونج رہا ہے اور تمہاری سڑکیں حرامی بچوں سے بھری ہوئی ہیں۔ تو ایسی صورت میں کیا تم دعویٰ کرسکتے ہو کہ تمہارا دین تمہیں اپنی بیمار بیوی کے ساتھ خیانت سے روکتا ہے؟ یہ بات ایک ایسے معاشرہ میں کیسے ممکن ہے جہاں کہ (مریض بیویوں کی بات تو ایک طرف رہی) خود بھلی چنگی، خوبصورت اور نوجوان بیویوں کے ساتھ خیانت اور بد دیانتی کی خبروں سے اخبارات و رسائل کے کالم سیاہ رہتے ہیں اور ان واقعات سے عدالتیں بھری ہوئی دکھائی دیتی ہیں؟

اینڈرسن: میں تو صرف اپنی بات کہہ رہا ہوں کہ میں اپنے نفس پر قابو پانے اور صبر کرنے پر قادر ہوں۔

مصطفیٰ سباعی: بہت خوب! سوال یہ ہے کہ آپ جیسے مسیحی اور مغربی لوگوں کا تناسب ان لوگوں کے مقابلے میں جو اپنے نفس پر قابو نہیں رکھ سکتے کیا ہے؟ جو اپنے نفس پر قابو رکھ سکتے ہیں

اینڈرسن: مجھے اس سے انکار نہیں ہے کہ ان کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ (انہم قلیلون جداً)

مصطفیٰ سباعی: تو کیا آپ کی نظر میں قانون اُن لوگوں کی خاطر بنایا جاسکتا ہے جن کی تعداد انگلیوں پر گنی جاسکتی ہو؟ یا عوام اور زیادہ لوگوں کے لیے؟ اور ایسے قانون کا کیا فائدہ جس کا اطلاق ایک محدود طبقے ہی پر ہو سکے؟

اس پر اینڈرسن خاموش ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا۔[۱]

مسیحیت کا غیر معقول رویہ

اس مختصر سے مباحثے کے ذریعہ بڑی خوبی کے ساتھ ایک طرف اسلام کے جاری کردہ تعدد ازدواج کی ضرورت و اہمیت پر روشنی پڑتی ہے تو دوسری طرف مسیحیت اور مسیحی دنیا کے ایک غیر فطری اور متضاد طرز عمل کی تصویر بھی سامنے آتی ہے۔ مگر مغربی طرز

---

[۱] المرأة بين الفقه والقانون۔ از ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی۔ ص ۸۷-۸۸، مطبوعہ مکتبہ اسلامی بیروت۔ چھٹا ایڈیشن۔ ۱۴۰۴ھ

رکھنے والے لوگ بجائے اس کے کہ اپنی غلطیوں کا اعتراف کرکے اپنے قانون میں موجود نقائص کو دور کرنے کی کوشش کریں، اُلٹے ایک معقول اور متوازن قانون کو غیر معقول قرار دینے کے درپے نظر آتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ نکاح، طلاق اور تعدّد ازدواج یعنی کثیر زوجگی کے سلسلے میں مسیحی قانون کی بنیاد موجودہ اناجیل (GOSPELS) کے چند ناقص تصورات پر مبنی ہے، جن کو اصل قرار دے کر مسیحی دنیا نے تعدّد ازدواج کو ناجائز قرار دے دیا (مگر اس میں بھی کلیسا کا رویہ اور کردار مشکوک اور متضاد ہے) حالانکہ یہ بات شریعتِ موسوی یا عہد نامۂ قدیم (OLD TESTAMENT) کے بالکل خلاف ہے۔ کلیسا (چرچ) کے اس غیر معقول رویہ کے باعث موجودہ عیسائی اور مغربی دنیا فکر و عمل کے ایک ایسے عجیب و غریب تضاد میں مبتلا ہو گئی ہے جس کی مثال دین و شریعت کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ مگر اپنی کمزوریوں کو دور کرکے صحیح طرزِ فکر اور معقول رویہ اپنانے کے بجائے الٹے اسلامی شریعت جیسے کامل اور دائمی قانون پر طرح طرح کے بے سروپا اعتراضات الٹا چور کوتوال ڈانٹے کا مصداق ہے۔

اس مضمون میں تعدد ازدواج کے موضوع پر اسلام اور مسیحیت کے درمیان صحیح موازنہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اصل ہندو قانون کا تعارف اور ہندوستان کی جدید قانون سازی کی بعض خامیوں کو بھی اُجاگر کیا گیا ہے۔ امید ہے اس سے اس موضوع سے متعلق بہت سے مغالطوں اور فریب کاریوں کا پردہ چاک ہوگا اور اسلامی شریعت کی برتری اور اس کی خوبیاں علمی اور سائنٹفک انداز میں سامنے آئیں گی۔

موجودہ ہولناک صورتِ حال

واقعہ یہ ہے کہ معاشرتی اور تمدنی اعتبار سے ایک مرد کے لیے کبھی کبھی ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ ان مخصوص اسباب و حالات میں اگر اُسے اس کی اجازت نہ ملے تو پھر اُس کی فطرت بغاوت پر آمادہ ہو جاتی ہے اور خلافِ قانون طریقے اختیار کرنے لگتی ہے۔ جیسا کہ موجودہ مغربی معاشرے میں اس کا کھلم کھلا اظہار ہو رہا ہے۔ چنانچہ آج جنسی انحرافات (SEXUAL DEVIATIONS) کے ایسے عجیب و غریب طریقے منظرِ عام پر آرہے ہیں جن پر دانشوروں اور انسانیت کا درد رکھنے والوں کو سخت تشویش لاحق ہو گئی ہے اور اس سلسلے کے اعداد و شمار تشویشناک بلکہ ہولناک حد تک پہونچ چکے

ہیں۔ مگر مسیحی دنیا اور خاص کر اُس کا مذہبی اختیار رکھنے والا ادارہ یعنی کلیسا (چرچ) اس سلسلے میں نہ صرف بے حس ہے بلکہ ایک خاموش تماشائی کی حیثیت سے اپنی ذمہ داریوں سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہے اور اس خطرناک بے راہ روی کا صحیح علاج کرنے کے بجائے اپنے غیر معقول طرزِ عمل اور ضد پر اڑا ہوا ہے۔ مسیحی دنیا کی اس بے جا ضد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے نوعِ انسانی نہ صرف جنسی بے راہ رویوں میں مبتلا ہو کر اپنی تباہی کا سامان خود اپنے ہاتھوں سے کر رہی ہے اور ایک صحیح اور معقول علاج کو محض اندھے تعصب کی بنا پر قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

بعد از خرابیٔ بسیار اب کچھ عرصے سے خود مغربی مفکرین اور دانشوروں کے ایک معتد بہ طبقے کو اپنے اس رویہ کی کمزوریوں اور خامیوں کا احساس ہو رہا ہے وہ مسیحیت اور کلیسا کے غلط رجحان کو ہدفِ تنقید بنا رہے ہیں اور اس کی کوتاہیوں کا اظہار برملا کر رہے ہیں۔ اس طرح مختلف حلقوں سے اصلاح کی آوازیں اٹھنے لگی ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا اب آہستہ آہستہ دینِ فطرت کی طرف بڑھ رہی ہے اور اسلامی شریعت کی ضرورت و اہمیت نہایت درجہ شدت کے ساتھ محسوس کی جانے لگی ہے۔ اس سے اسلامی قانون کی برتری اور اس کی ابدیت و عالمگیری کے ناقابلِ تردید دلائل ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہٰذا اس سلسلے میں مختلف مذاہب اور قوانین کا ایک جائزہ پیش کرنے کے ساتھ ساتھ خصوصیت کے ساتھ عیسائیت کی کوتاہیوں کو منظرِ عام پر لانا بھی ضروری ہے، جن کی بنا پر عالمِ انسانی انحراف اور جنسی بے راہ روی کے راستے پر چل پڑا اور عصرِ جدید میں فسق و فجور کا جو سیلاب آیا ہوا ہے وہ اسی جنسی بے راہ روی کا نتیجہ ہے جو مسیحیت اور کلیسا کا پیدا کردہ ہے۔

انبیائے سابقین اور کثرتِ ازدواج

آج کثیر زوجگی (POLYGAMY) پر سب سے زیادہ اعتراض عیسائیوں اور ان کے توسط سے مغرب پرستوں اور جدید تعلیم یافتہ ہندوؤں کو ہے۔ مگر دینی و شرعی اعتبار سے عیسائیوں اور ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں کثیر زوجگی کا جواز اور ثبوت ملتا ہے۔ مگر عیسائی لوگ اس سلسلے میں اسلام پر اس طرح اعتراض کرتے ہیں گویا کہ اُس نے

کثیر زوجگی کو جائز قرار دے کر کسی بہت بڑی بدعت یا جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ مگر وہ اس حقیقت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں بلکہ اس سے بھی پہلے اس کا عام رواج تھا اور یہودی شریعت عیسائی قانون کی اصل بنیاد ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقام و مرتبہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام تینوں مذاہب میں مُسلّم ہے۔ یہ تینوں آپ کو اپنا روحانی پیشوا اور ابوالانبیاء مانتے ہیں۔ کیونکہ ان تینوں کا سلسلہ آپ ہی پر منتہی ہوتا ہے۔ آپ کی دو بیگمات تھیں: حضرت سارہ اور حضرت ہاجرہ پہلی بیوی کے بطن سے حضرت اسحاقؑ پیدا ہوئے جن سے بنی اسرائیل کی نسل چلی اور دوسری بیوی سے حضرت اسماعیل کی ولادت ہوئی، جو عربوں کے جدامجد کہلائے۔

اسی طرح حضرت یعقوبؑ کی دو بیویاں اور دو حرمیں تھیں[1]۔ حضرت اسحاقؑ کے بڑے لڑکے عیسو کی کئی بیویاں تھیں[2]۔ حضرت داؤد کی متعدد بیگمات تھیں[3] اور مشہور یہ ہے کہ اُن کی تعداد ایک سو تھی۔ حضرت سلیمان کی سات سو بیگمات اور تین سو حرمیں تھیں[4] اور آپ کے بڑے بیٹے رحبعام کی ۱۸ بیویاں اور ۶۰ حرمیں تھیں[5]۔

مسیحیت میں ازدواجی زندگی بجائے خود ناپسند

بائبل کے عہدنامۂ قدیم (OLD TESTAMENT) میں اس طرح کی اور بھی مثالیں مل سکتی ہیں۔ بقول نیوفیلڈ (NEUFELD) تورات اور تلمود کی رُو سے کثیر زوجگی کی مطلق اجازت ہے[6]۔

اس طرح تورات اور ماقبل تورات شرائع کے مطابق کثیر زوجگی جب مطلق طور پر ثابت ہے تو پھر اسلام پر اعتراض کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ اب رہا مسیحیت (CHRISTIANITY) کا معاملہ تو اس میں کثرت ازدواج تو بہت دور کی چیز ہے، خود یک زوجگی (MONOGAMY)

---

[1] دیکھئے بائبل کی کتاب پیدائش، باب ۲۹ اور ۳۰ [2] کتاب پیدائش ۲۸ : ۹
[3] ۲۔ سموئیل ۵ : ۱۳ [4] ۱۔ سلاطین ۱۱ : ۳ [5] ۲۔ تواریخ ۱۱ : ۲۱
[6] دیکھئے موصوف کی کتاب: ANCIENT MARRIAGE LAWS، منقول از المرأۃ فی الاسلام، از عباس محمود عقاد، ص ۷۳، مطبوعہ بیروت، ۱۹۸۱ء

بھی ناپسندیدہ چیز ہے، جو سخت مجبوری اور گناہ سے بچنے ہی کے لیے جائز قرار دی گئی ہے۔ جیسا کہ سینٹ پال (جو خود بھی ایک غیر شادی شدہ فرد تھا) کی اس تاکید سے ظاہر ہوتا ہے:

St. Paul, himself a bachelor, recommended marriage only as prevention of sin.[9]

ازدواجی زندگی روحانیت کی نفی

بلکہ سینٹ آگسٹائن کی پانچویں صدی کی تحریروں میں تو "روح اور گوشت" کے درمیان جنگ کا اظہار نہایت درجہ شدت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اُس کے نزدیک جنسی عمل (SEX) بنیادی طور پر گناہ آلود ہے، جو صرف تولیدی عمل کی غرض سے قابل معافی ہو سکتا ہے۔ اُس کا یقین تھا کہ جنسی عمل ایک حیوانی شہوت ہونے کے لحاظ سے روحانیت کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے اس قسم کے معیاروں کو ترقی پانے اور ان کی انجام دہی سے جوڑوں (عورتوں اور مردوں) کی ہمت شکنی کرنی ہے۔ چنانچہ سینٹ آگسٹائن کی ازدواجی زندگی کی مذمت کا یہ نظریہ عیسائی دنیا پر ایک ہزار سال تک چھایا رہا۔

The conflict between spirit and flesh was most powerfully expressed in the writings of St. Augustine in the fifth century. He saw sex as basically sinful, excusable only for purposes of procreation. He believed that the sex act, as an act of animal lust, was despiritualizing and that norms had to be developed to discourage couples from performing it. Auqustine's theology of marriage and family life dominated Church thinking for over a thousand years.[10]

کیا عورت بدی کی جڑ ہے؟

اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ مسیحی عقیدے کے مطابق حضرت آدم و حوا علیہما السلام

---

۹ Melvin L. Defluer, Sociology: Human Society, Second Edition, P. 445, Illinois (USA), 1976.

۱۰ Melvin L. Defleur, Sociology: Human Society, Second Edition, P. 445, Illinois (USA), 1976.

کی وہ خطا جس کے باعث انھیں جنت سے نکالا گیا، وہ حوا کی تحریک سے ہوئی تھی۔ اس وجہ سے ہر عورت کا کردار بنیادی طور پر داغدار ہے:

.... because women carry "the stain of Eve".[11]

اس طرح دنیا کی ہر عورت اپنی اصل فطرت کے اعتبار سے گنہگار اور بدی کی جڑ تصور کی گئی اور اس سے دور رہنے کی تعلیم کے نتیجے میں کمل تجرد، درویش اور رہبانیت کی ہمت افزائی کی گئی، جس نے ایک فلسفے اور تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ عورت کو کمتر سمجھنے اور اُس سے چھوت چھات برتنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسیحیت میں مرد اور عورت کے درمیان صحیح روابط اور صحیح حدود قائم کرنے کا کوئی تصور ہی نہ رہا۔ بلکہ یہ سب چیزیں غیر ضروری اور روحانیت کے منافی تصور کر کے نظر انداز کر دی گئیں۔ اس کا راست نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جنسوں کی حقیقت ہی پوری طرح مشتبہ ہو گئی۔ جب کہ واقعہ کے اعتبار سے مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ لہٰذا روحانیت یہ نہیں ہے کہ ایک آدمی عورت سے پرہیز کرتے ہوئے کسی جنگل یا بیابان میں جا کر بیٹھ جائے۔ اس طرزِ عمل سے تمدن انسانی کی گاڑی ٹھپ ہو کر رہ جاتی ہے۔

اسلام کی نظر میں عورت کی تخلیق کا بنیادی مقصد جو بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ عورت اُنس و محبت اور غمخواری کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے طبیعت میں فرحت و انبساط کے ساتھ ساتھ روحانی اقدار کو بلند کرنے میں بھی مدد ملتی ہے اور اس کی وجہ سے مادیت و روحانیت کے درمیان ایک توازن قائم رہتا ہے اسی بنا پر صنفِ نازک کو حسن اور خوبصورتی عطا کی گئی ہے، تاکہ مرد اس کی طرف مائل ہو۔ دیکھئے قرآن مجید میں اس حقیقت پر کتنے انوکھے اور حقیقت افروز انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (روم: ۲۱)	اور اللہ کی نشانیوں میں سے ہے یہ بات کہ اُس نے تمہارے لیے تم ہی میں سے بیویاں بنائیں تاکہ تم اُن سے سکون حاصل کرسکو اور اُس نے تمہارے درمیان آپسی محبت اور مہربانی بھی رکھ دی (تاکہ تم اپنی زندگی خوش گوار بنا سکو)

11. Encyclopaedia Britannica, Vol. 4, P. 523, 1983.

یہ آیت کریمہ ضمناً اُن تمام غلط تصورات کی بھی تردید کرتی ہے جو عورت کے بارے میں کلیسا اور مسیحی دنیا میں مروج رہے ہیں۔ اور ثابت کر رہی ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے عورت کا مقام مرد ہی کے برابر ہے، جیسا کہ اس موقع پر "من انفسکم" کے الفاظ وضاحت کر رہے ہیں۔ یعنی جس طرح مرد نوع انسانی کے افراد ہیں اسی طرح عورتیں بھی نوع انسانی ہی کے افراد ہیں۔ اور جس طرح مردوں میں روح انسانی کارفرما ہے اسی طرح عورتوں میں بھی یہی روح کام کر رہی ہے، جس کا مسیحی دنیا کو انکار رہا ہے۔

عیسائی نظام میں دو متضاد رجحانات

اصل بات یہ ہے کہ مسیحیت میں ایسی کوئی جامع شخصیت نہیں گزری جو عوام کے لیے دینی و دنیوی دونوں اعتبار سے ایک مثالی نمونہ یا ماڈل بن سکتی ہو۔ بلکہ اس میں زیادہ تر دنیاداری کو خیرباد کہتے ہوئے زُہد و رہبانیت کی زندگی اختیار کرنے پر زور دیا گیا ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے شادی نہیں کی تھی اور سینٹ پال نے بھی تجرد کی زندگی گزاری۔ ان ہی دونوں کو اس باب میں عموماً ایک نمونہ مانا گیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کی زاہدانہ زندگی انسانی فطرت سے میل نہیں کھاتی۔ اسی وجہ سے خود عیسائی دنیا اس پر کبھی کاربند نہ رہ سکی۔ بلکہ اُس میں دنیاداری یا ازدواجی زندگی کا رجحان برابر موجود رہا ہے۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کی تصریح کے مطابق عیسائیت کے عائلی نظام (ازدواج، خاندان اور جنس) میں یہ دو مختلف اور متضاد بنیادی رجحانات ہمیشہ ہی باہم دست و گریباں نظر آتے ہیں:

> Two basic tendencies, which are in constant tension with one another, can be observed in the Christian understanding of marriage, family, and sex : (1) the tendency to spiritualize and individualize the marriage relationship between man and wife in the light of the Gospel and to realize the basic demands of Christian ethics in marriage and family; and (2) an ascetic tendency that interprets marriage and family as orders of the old world, which have basically been overcome already and have no room in the new eon.[12]

---

12. Encyclopaedia Britannica, Vol. 4, P. 522, 1983.

"دو بنیادی رجحانات کو، جو ایک دوسرے سے مسلسل متصادم ہیں، شادی خاندان اور جنس کے مسیحی طرز فکر میں دیکھا جاسکتا ہے: (۱) وہ رجحان جو مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی تعلق کو انجیل کی روشنی میں شخصی اور روحانی بنا سکے اور جو کہ شادی اور خاندان سے متعلق مسیحی اخلاقیات کے بنیادی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ (۲) وہ راہبانہ رجحان جو شادی اور خاندان کو پرانی دنیا کے ان اقدار سے تعبیر کرتا ہے جو مغلوب کیے جاچکے ہیں اور اب نئے جُگ میں ان کے لیے کوئی جگہ نہیں رہ گئی ہے۔"

اس اعتبار سے ایک خوبصورت قسم کا راہبانہ فلسفہ جس میں نہ صرف تعدد ازدواج بلکہ بجائے خود ازدواجی زندگی کی مذمت کی گئی ہو، فکری اعتبار سے تو بڑا "خوش کن" نظر آسکتا ہے مگر واقعات اور عمل کی دنیا میں وہ ایک دن بھی نہیں چل سکتا۔ اس اعتبار سے مسیحیت انسانی زندگی کے لیے کوئی آئیڈیل فلسفہ اور اس کی فطرت سے مطابقت رکھنے والا کوئی موزوں ضابطۂ حیات نہیں ہوسکتا۔ بالفاظ دیگر مسیحیت سارے جہان کے لیے کسی متوازن شریعت کی حامل دکھائی نہیں دیتی۔

حاصل یہ کہ مسیحی طرز فکر انسانی فطرت اور اُس کی نفسیات کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا انسانی فطرت سے اعراض کا وہی نتیجہ نکلنا چاہیے تھا جو آج ہمارے سامنے مختلف قسم کے جنسی انحرافات (SEXUL DEVIATIONS) کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے۔ تورات عیسائیوں کے لیے بھی شریعت کا درجہ رکھتی ہے (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) جس میں تعدد ازدواج مطلق طور پر جائز ہے۔ لہٰذا عیسائیوں کے لیے یہودی شریعت کا اتباع شرعاً واجب ہے (اس کا اعتراف خود ان کو بھی ہے) مگر انھوں نے اس معاملہ میں تورات کی شریعت اور اگلے پیغمبروں کی سنت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اسلامی شریعت بھی یہودی شریعت ہی کی طرح تعداد ازدواج کو جائز قرار دیتی ہے۔ اس طرح یہ قانون مؤکّد طور پر قابل حجت بن جاتا ہے۔ اس طرح عیسائیوں کے لیے انکار کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس اعتبار سے اسلامی شریعت کوئی نئی شریعت نہیں ہے، جس نے تعدد ازدواج کی اجازت دنیا میں پہلی بار دی ہو۔ لہٰذا تعدد ازدواج کو "شہوت پرستی" کا مظہر قرار دینے کا یہ مطلب ہوگا کہ خود اُن کے اپنے پیغمبر بھی (جن کو وہ آئیڈیل کردار والے اور جلیل القدر سردار مانتے ہیں) شہوت پرست تھے اور

جیسا کہ اگلی بحث سے ظاہر ہوگا خود ہندومت کے اصل قانون کی رُو سے بھی تعددِ ازدواج جائز تھا اور ہندو مذہب میں آج بھی اس کا رواج مسلمانوں سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح دنیا کے تین مذاہب (اور اس وقت بحث انہی میں ہے) تعدد ازدواج کے جواز پر متفق ہیں۔

ہندومت اور تعدّدِ ازدواج

یہ مسیحی دنیا کے شور و شغب اور مغربیت کے پروپیگنڈے ہی کا اثر ہے کہ مشرقی ممالک کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی اپنے مغربی استادوں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے اسلام کے تعدد تعدد ازدواج پر سخت اعتراض کرتا ہے۔ خصوصاً ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ جو اپنے آپ کو "ترقی پسند" اور "دانشور" کہتا ہے وہ اس کو عورتوں پر ایک ظلم اور سماجی ناانصافی قرار دیتا ہے۔ جہاں تک اس مسئلے کی سماجی ناانصافی کا تعلق ہے اس پر بحث تو آگے آئے گی اور جہاں تک اس کی مشروعیت یا اجازت کا تعلق ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ ہندو دھرم میں زمانۂ قدیم سے نہ صرف اس کی اجازت رہی ہے، بلکہ آج بھی ہندوستان میں مسلمانوں کی بہ نسبت غیر مسلموں میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا رواج و رُجحان زیادہ ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر اس کا الزام دھرنا ایک سیاسی پروپیگنڈے کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ مسلمان کو بیک وقت چار تک بیویاں رکھنے کی شرعی اجازت کے باوجود وہ عملاً ایک زوجگی کے پابند ہیں اور اس سلسلے میں نزاع جو کچھ بھی ہے وہ محض نظریاتی ہے۔ اور مخالفین اسلام چاہتے ہیں کہ نظریاتی اعتبار سے مسلمانوں کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی جو آزادی حاصل ہے وہ قانونی طور پر سلب کرلی جائے۔ تاکہ وہ ایک سے زیادہ شادیاں کسی بھی صورت میں نہ کرسکیں۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ حرکت مسلمانوں کے مذہب میں صریح مداخلت ہے، جو اُن کی مذہبی آزادی کے حق کو تسلیم کرنے کے خلاف ہے۔ بہرحال اس سلسلے میں ہم پہلے قدیم ہندو قانون سے چند نظریاتی حقائق اور کچھ علمی شہادتیں پیش کریں گے اس کے بعد جدید ہندوستانی معاشرے سے تعدد ازدواج سے متعلق کچھ تازہ ترین اعداد و شمار سامنے رکھیں گے۔ ان سے یہ حقیقت پوری طرح بے نقاب ہوجائے گی کہ آج کے جدید ہندوستان میں ایک سے زیادہ شادیوں کا تناسب ہندو سماج میں زیادہ ہے یا مسلمانوں کے معاشرہ میں۔

ڈاکٹر الٹیکر (A. S. ALTEKAR) کے مطابق ہندو معاشرے میں اگرچہ یک زوجگی

(MONOGAMY) غالب تھی اور ویدک دیوتاؤں میں بھی یک زوجگی پائی جاتی تھی۔ تاہم کثیر زوجگی (POLYGAMY) کا رواج اکثر معاشرے کے مالدار اور حاکم طبقات میں زیادہ تھا:

It is true that monogamy normally prevailed in Hindu society. The Vedic gods also are monogamous. In practice, however, polygamy often prevailed in the rich and ruling sections of society.[13]

یہی مصنف مزید تحریر کرتا ہے کہ ویدک لٹریچر میں کثیر زوجگی کے حوالے قطعی طور پر زیادہ ہیں:

- References to polygamy are fairly numerous in the Vedic literature.[14]

چنانچہ مصنف نے اس کی دو چار مثالیں اس طرح پیش کی ہیں:

(۱) (ہندوؤں میں) تاج پوشی کی رسم کی ادائیگی کے لیے بادشاہ کا پہلے سے چار بیویوں والا ہونا ضروری تصور کیا جاتا تھا۔ اگرچہ عملاً اس سے زیادہ تعداد بھی رہی ہو۔

(۲) پدر منو (FATHER MANU) کی دس بیویاں مانی جاتی ہیں۔

(۳) آئتاریا برہمن (AITARIA BRHMANA) کے راجہ ہریش چندرا کی ایک سو بیویاں تھیں[15]

(۴) ہندو دھرم کے لوگ رام چندر جی کو اپنا بھگوان مانتے ہیں۔ چنانچہ ان کے پتا راجہ دسرتھ کی تین بیویاں تھیں، جیسا کہ آج کل ہندوستان کی ٹی وی سیریل "رامائن" میں دکھایا جا رہا ہے۔

غرض ڈاکٹر الٹیکر نے سنسکرت کے مستند حوالوں کے ساتھ لکھا ہے کہ مؤخر ویدک لٹریچر میں متعدد شہادتیں ملتی ہیں کہ کثیر زوجگی کا رواج معاشرے کے کچھ طبقات میں پوری طرح موجود تھا۔ نیز موصوف کی تصریح کے مطابق بہت سے ابتدائی معاشروں میں بیویاں خود اپنے شوہروں سے تقاضا کرتی تھیں کہ وہ مزید شادیاں کرکے ان کی تعداد بڑھائیں، تاکہ اُن کے گھریلو

---

13. Altekar, Dr. A.S., The Position of Women in Hindu Civilization, p. 104, Delhi, 1983.

[14] حوالہ مذکور [15] ایضاً۔ ص۱۰۵

کام اور مشقت میں تخفیف ہو۔ جب کہ شادی کا سب سے بڑا مقصد عورت کے لیے اپنے شوہر کا کام کرنا ہوتا تھا لہٰذا وہ چاہتی تھی کہ اس کام میں دوسری عورتیں بھی اس کی شریک ہو جائیں[16]

یہی مصنف "کاما سوترا" کے حوالے سے مزید لکھتا ہے کہ ہندو مذہب میں شادی کے ذریعہ نرینہ اولاد (لڑکے) کا حصول غیر مشروط طور پر ضروری سمجھا جاتا تھا۔ ورنہ پہلی بیوی بانجھ ہونے کی صورت میں اُسے دوسری شادی کی اجازت حاصل تھی۔ بلکہ بعض تحریروں مطابق ایک بیوی کا یہ فرض تھا کہ وہ بانجھ ہونے کی صورت میں خود ہی اپنے شوہر کو دوسری شادی کے لیے مجبور کرے۔

> .... a son was absolutely necessary, and so society permitted the husband to take a second wife, if the first one was barren. Nay, we find some writers laying down that it was the duty of the wife to urge her husband to contract a second marriage, if she had failed to present a son to him.[17]

مشہور محقق و سائنس داں البوریحان البیرونی (متوفی ۱۰۴۸ء) جس نے سالہا سال تک ہندوستان میں مقیم ہو کر سنسکرت زبان سیکھی، پھر یہاں کے علوم و فنون اور رسم و رواج کا گہرائی کے ساتھ مشاہدہ کر کے ایک مستند ترین کتاب عربی زبان میں لکھی، جو کتاب الہند نام سے مشہور ہے۔ (اصل نام "کتاب البیرونی فی تحقیق ما للہند" ہے) اس میں موصوف نے تعدد ازدواج کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اُصولی طور پر اسلامی قانون کے عین مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ "(یہاں پر) مرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایک سے زیادہ شادی چار تک کرے اور چار سے زیادہ کرنا اُس کے لیے حرام ہے۔ ہاں اگر اُن میں سے کوئی ایک مر تو اس صورت میں وہ چار کا عدد پورا کر سکتا ہے۔ اب رہا عورت کا معاملہ تو شوہر کے مر جانے کی صورت میں اُس کے لیے نکاح ثانی کی اجازت نہیں ہے۔ بلکہ اس صورت میں اُس کے سامنے دو ہی راستے ہوں گے: یا تو وہ زندگی بھر بیوگی کی حالت میں رہے یا اپنے آپ کو جلا

---

[16] حوالہ مذکور [17] ایضاً صہ ۱۰۵-۱۰۶

(ستی ہو جائے)۔ اور یہ دوسری صورت اُس کے لیے بہتر ہے، کیونکہ وہ باقی عمر عذاب کی حالت میں رہے گی۔[۱۸]

وہ مزید تحریر کرتا ہے کہ "اہل ہند میں سے بعض کی نظر میں طبقاتی اعتبار سے متعدد عورتیں ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ برہمن کے لیے چار، چھتری (کشتر) کے لیے تین، ویش کے لیے دو اور شودر کے لیے ایک بیوی ہوگی اور ان چار طبقوں میں سے ہر ایک طبقے کے لیے جائز ہے کہ وہ شادی یا تو اپنے طبقے میں کرے یا اپنے سے نچلے طبقے میں۔ مگر اُس کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے سے اوپر کے طبقے میں شادی کرے۔ نیز ایک طبقے کی دوسرے طبقے سے شادی کی صورت میں بچہ ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی برہمن مرد برہمن عورت سے شادی کرے تو اس کا بچہ بھی برہمن ہوگا۔ لیکن اگر کوئی برہمن شودر عورت سے نکاح کرے تو اس صورت میں بچہ شودر ہوگا۔[۱۹]

اس اعتبار سے یہ ایک دلچسپ قانون ہے جو طبقاتی فرق وامتیاز کی وجہ سے انسانی مُساوات کے خلاف ہے۔

ڈاکٹر لیبان تحریر کرتا ہے کہ ہندو مذہب میں تعددِ ازدواج جائز تھا۔ (اور یہ) رسم زیادہ تر خوش حال لوگوں میں ہے اور نیچے کے طبقات میں عموماً ایک ہی بیوی ہوتی ہے۔[۲۰]

ان تصریحات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم ہندو شریعت میں تعدد ازدواج پر کوئی پابندی نہیں تھی۔ بلکہ معیار زیادہ تر چار بیویوں کا تھا، جو اسلامی شریعت سے بھی مطابقت رکھتا ہے اور بعض قوانین میں غیر معین حد کا جواز یہودی شریعت سے مشابہت رکھتا ہے۔ مگر اس باب میں اسلامی شریعت کی خصوصیت اور اُس کا اصلاحی اقدام یہ ہے کہ وہ اس تعداد کو سختی کے ساتھ صرف چار تک محدود کرتی ہے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں چند زوجگی کا تناسب

یہ تھا قدیم ہندو مذہب و معاشرے کا ایک مختصر حال۔ اب جدید معاشرے کی طرف

---

[۱۸] کتاب الہند، البیرونی، ص ۴۶۹ - ۴۷۰، مطبوعہ حیدر آباد، ۱۳۷۷ھ

[۱۹] مرجع سابق، ص ۴۷۰   [۲۰] تمدن ہند، مترجمہ سید علی بلگرامی، ص ۱۷۱، مطبوعہ دہلی

آیئے تو اس میں آج بھی ہمیں تعدد ازدواج کا رواج مسلمانوں کی بہ نسبت زیادہ نظر آتا ہے۔ چنانچہ ۱۹۸۱ء کے ایک سروے کے مطابق مسلمانوں میں بیک وقت دو شادیوں (BIGAMY) کا رواج ۳ء۴ فی صد ہے، جب کہ ہندوؤں میں ۵ء۶ ہے۔ بدھ مذہب والوں میں ۸ فی صد ہے اور قبائلی لوگوں میں سب سے زیادہ یعنی ۱۵ فی صد ہے[۲۱]

رجسٹرار جنرل آف انڈیا کی رپورٹ ۱۹۶۱ء کے مطابق جینیوں میں یہ تناسب ۹ فی صد ہے۔
ٹمل ناڈو کے ایک سروے کے مطابق تقریباً یہی اعداد و شمار ظاہر ہوتے ہیں کہ مسلمانوں میں یہ تناسب چار فی صد اور ہندوؤں میں ساڑھے پانچ فی صد ہے[۲۲]

نیز حکومت ہند کی منسٹری آف ایجوکیشن اینڈ سوشل ویلفیر کی ماتحت کمیٹی کی وہ رپورٹ جو اس نے ۱۹۷۴ء میں ہندوستان میں عورتوں کی حالت سے متعلق پیش کی تھی، اس کی رُو سے ہندوستان میں دو زوجگی کا تناسب مختلف اوقات میں اس طرح تھا۔

	۱۹۳۰ — ۱۹۴۰ء فی صد	۱۹۴۱ — ۱۹۵۰ء فی صد	۱۹۵۱ — ۱۹۶۰ء فی صد
۱۔ قبائلی	۹٫۵۳	۱۷٫۵۲	۱۷٫۹۸
۲۔ ہندو	۶٫۷۹	۷٫۱۵	۵٫۰۶
۳۔ مسلمان	۷٫۲۹	۷٫۰۶	۴٫۳۱[۲۳]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں دو زوجگی کا رجحان برابر گھٹ رہا ہے، جو ۱۹۴۰ء کے دہے میں موجود سات فی صد سے گھٹ کر ۱۹۶۰ء کے دہے میں چار فی صد ہو گیا ہے۔ اس طرح کی متعدد رپورٹوں سے مسلمانوں کے خلاف کئے جانے والے غلط پروپیگنڈے کا پول پوری طرح کھل جاتا ہے کہ حقیقت اور افواہوں میں کتنا بڑا فرق ہے!

تعدد ازدواج مسلم ممالک میں

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے مطابق ایک مشہور ماہر انسانیات (ANTHROPOLOGIST)

[۲۱] روزنامہ دکن ہیرالڈ بنگلور، مورخہ ۲۴/۴/۸۴ء
[۲۲] روزنامہ اسٹیٹسمین، کلکتہ، ۲۸/۹/۸۴ء، بحوالہ نئی دنیا ۱۱/۲/۸۶ء
[۲۳] ہفت روزہ ریڈینس دہلی، مورخہ ۲۴/۱۱/۱۹۸۵ء

جارج مرڈاک کی درجہ بندی کی رُو سے ۲۵۰ کلچروں یا معاشروں میں سے ۱۹۳ میں چند زوجگی یعنی ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا رواج پایا گیا ہے۔[۲۴]

نیز ایک دوسرے حوالے میں مذکورۂ بالا ماہر (MURDOCK) ہی کی ایک اور رپورٹ (۱۹۴۹ء) کے مطابق دنیا کی ۵۵۴ قوموں میں سے ۴۱۵ میں کثیر زوجگی کا رواج پایا جاتا ہے:

> In his comparison of types of marriage in a world wide sample of 554 societies, Murdock (1949) found polygamy in 415 and polygamy in only 4.[25]

اس موقع پر غلط پروپیگنڈہ کی وجہ سے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ مسلم ملکوں میں چند زوجگی کا رواج زیادہ پایا جاتا ہوگا۔ لیکن حیرت انگیز طور پر مسلم ملکوں میں چند زوجگی کی بہ نسبت یک زوجگی کا رجحان ہی زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ چنانچہ برٹانیکا کے مذکورۂ بالا بیان کے معًا بعد حسبِ ذیل صراحت موجود ہے:

> It is doubtful, however, whether such Islamic countries as Algeria, Tunisia, Egypt, and Pakistan should today be classified as polygynous; public opinion there seems now to favour monogamy.[26]

نیز اسی انسائیکلوپیڈیا کے مضمون نگاروں کو اس سلسلے میں مزید اعتراف ہے کہ اسلامی شریعت میں تعددِ ازدواج یعنی ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت کے باوجود اسلامی معاشرے میں ہمیشہ زیادہ تر یک زوجگی ہی کا رواج رہا ہے:

> .... the normal practice in Islamic society has always been that of monogamy.[27]

ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی نے تحریر کیا ہے کہ عرب ممالک کے اعداد و شمار سے ظاہر ہوتا ہے کہ

۲۴؎ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، ۷/۱۵۵، ایڈیشن ۱۹۸۳ء

25. Dyer, Everett D., Courtship, Marriage, and Family, P. 20, Home wood, Illinois (USA), 1983.

26. Encyclopaedia Britannica, Vol. 7, P. 155, 1983.

27. Ibid., Vol. 9, P. 920.

ایک سے زیادہ شادی کرنے والوں کا تناسب بہت ہی کم ہے جو فی ہزار ایک بھی نہیں ہے۔ (فالاحصاءات التی تنشر عن الزواج والطلاق فی البلاد العربیۃ الاسلامیۃ تدل علی أن نسبۃ المتزوجین باکثر من واحدۃ نسبۃ ضیلۃ جداً لا تکاد تبلغ الواحد بالألف)[۲۸]

یہ ہے مسلمانوں کی "شہوت پرستی" اور اُن کے چار چار شادیاں کرنے کا افسانہ، جس کے باعث عوام کے سامنے اُن کی ایک ایسی مہیب اور خیالی تصویر پیش کی جاتی ہے جس کا واقعات کی دنیا میں کوئی وجود نہیں ہے۔

جدید ہندو قانون کے نقائص

جیسا کہ عرض کیا جا چکا قدیم دور میں اہل ہند میں تعددِ ازدواج کا جواز اور رواج تھا اور یہ رواج ۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ تک برابر باقی رہا۔ مگر ۱۹۵۵ء کے ایکٹ کے ذریعہ ہندو مرد اور عورت دونوں کے لیے بیک وقت ایک سے زیادہ شادی کرنا قانوناً جرم قرار دیا گیا ہے۔ اس ایکٹ کے مطابق ضروری ہے کہ شادی کے وقت فریقین میں سے کسی ایک کے بھی میاں یا بیوی زندہ موجود نہ ہوں ورنہ دوسری شادی نہ صرف باطل تصور کی جائے گی، بلکہ یہ اقدام ہندو مرد اور عورت دونوں کے لیے قابل تعزیر جرم قرار پائے گا۔[۲۹]

اس طرح تعدد ازدواج کے جواز کا وہ قانون جو ہزاروں سال سے ہندوستان میں جاری اور رائج تھا، ۱۹۵۵ء کے ایکٹ کے ذریعہ ہندوؤں کے لیے یکلخت منسوخ کر دیا گیا۔ لیکن اس قانون کی منظوری کے بعد مختلف حلقوں میں اس کی مخالفت میں آوازیں بلند ہوئیں اور راؤ کمیٹی کی رپورٹ کے مطابق اس بات کا خدشہ ظاہر کیا گیا کہ تعدد ازدواج پر پابندی کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ ناجائز تعلقات میں اضافہ ہو سکتا ہے بلکہ یہ اقدام تبدیلیٔ مذہب کا بھی ایک محرک بن سکتا ہے۔ جیسا کہ رپورٹ میں کہا گیا ہے:

The arguments of the opponents were that monogamy would lead to increased concubinage and conversion

---

۲۸؎ المراۃ بین الفقہ والقانون، ڈاکٹر مصطفی السباعی، ص ۱۱۱، بیروت، ۱۹۸۴ء

۲۹؎ ماڈرن ہندو لاء، ص ۹۶

to Islam which permits four wives. They were of the view that "if a man is healthy and wealthy he should be allowed to marry again" and "why should he be deprived of a right which has been enjoyed by him for three thousand years?"[30]

(ترجمہ) مخالفین کا استدلال یہ ہے کہ یک زوجگی ناجائز تعلقات میں اضافے اور اسلام کے اختیار کرنے کا باعث بن سکتی ہے، جو چار بیویوں کے رکھنے کی اجازت دیتا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر ایک آدمی صحت مند اور مالدار ہے تو اُسے دوبارہ (دوسری) شادی کرنے کی اجازت ملنی چاہئے اور اُسے اس حق سے کیوں کر محروم رکھا جاسکتا ہے جس کا فائدہ وہ تین ہزار سال سے اُٹھا رہا ہے؟

اور یہ محض ایک خدشہ ہی نہیں بلکہ بعد میں رونما ہونے والے واقعات کے باعث ایک حقیقت ثابت ہوا۔ چنانچہ اس قسم کی متعدد رپورٹیں موجود ہیں کہ اس پابندی کی بنا پر بہت سے لوگوں نے تعدد ازدواج کا فائدہ اٹھانے کے لیے مذہب اسلام میں پناہ لی۔ چونکہ ملک کے قانون کے مطابق تبدیلیٔ مذہب پر نہ تو کوئی پابندی ہے اور نہ اس کے اسباب و محرکات ہی کی چھان بین کا کوئی ذریعہ ہے۔ بلکہ اس قسم کی چھان بین کا سوال ہی خارج از بحث ہے۔

When the laws of the country do not prohibit its people to freely renounce their religion and embrace another, the question of motive behind the conversion becomes irrelevant.[31]

غرض ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ء کی دفعہ ۱۷ کا اطلاق، جس کی رو سے دو زوجگی (BIGAMY) یعنی بیک وقت دو بیویاں رکھنا، دو ہندوؤں تک محدود ہے، جنھوں نے باضابطہ طور پر (ہندو قانون کے پورے رسم و رواج کے مطابق) شادی کی ہو اور اس شادی کے وقت زوجین میں سے کسی کا شوہر یا بیوی پہلے سے موجود ہو۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس دفعہ کا اطلاق اُس زوج (شوہر یا بیوی) پر نہیں ہوتا جس نے اسلام قبول کر لیا ہو۔

---

30. Bagga, V. (Ed), Studies in the Hindu Marriage and the Special Marriage Acts, P. 261, Bombay, 1978.

31. Ibid., P. 282.

The application of Section 17 of the 1955 Act (Hindu Marriage Act) which provides for punishment of bigamy is limited to two Hindus solemnizing marriage if at the date of such marriage either party had a husband or wife living. Consequently, this section shall not apply to a spouse converted to Muslim religion.[32]

اس دفعہ میں ایک قانونی نقص یہ ہے کہ اس میں ایک ہندو کی دوسری شادی کے لیے "باضابطہ" ہونے کی قید لگی ہوئی ہے اور اس سے مراد وہ شادی ہے جو ہندو دھرم کے مطابق پورے رسم ورواج کے ساتھ ادا ہوئی ہو جس کے لیے اس موقع پر SOLEMNIZE کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ہندو مذہب کے مطابق ایسی چند خاص رسمیں[۳۳] ہیں، کہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی چھوٹ جائے تو وہ باضابطہ شادی نہیں کہلاتی۔ لہٰذا دوسری شادی کرنے والے میاں یا بیوی[۳۴] سزا کے مستحق صرف اسی وقت ہو سکتے ہیں جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ دوسری شادی پورے رسم ورواج کے ساتھ ہوئی تھی۔

Before a person can be found punishable under this section (Section 17) it is necessary to determine the fact whether there had been a subsequent marriage of a spouse during the lifetime of the other spouse. From that point it has to be determined whether the prior marriage was duly solemnized. In case where either of the two marriages is found to be not duly solemnized the position is that in the eye of the law there is only one legal and valid marriage making the charge of bigamy unsustainable. The word "solemnize" means to celebrate the marriage with

32. Bagga, V. (Ed), Studies in The Hindu Marriage and The Special Marriage Acts, P 241, Bombay, 1978.

۳۳ ان رسوم کی تفصیل کے لیے دیکھئے ڈاکٹر پارس دیوان کی کتاب "ماڈرن ہندو لا" صفحہ ۸۰ مطبوعہ الٰہ آباد، ۱۹۸۲ء ۳۴ پہلے ہندو معاشرے میں قانوناً تو نہیں بلکہ رواجی طور پر عورت بھی متعدد شوہروں والی ہوا کرتی تھی۔ لہٰذا کثیر زوجگی (POLYGAMY) کے ساتھ ساتھ کثیر شوہری (POLYANDRY) کو بھی روکنے کے لیے یہ قانون بنایا گیا ہے۔

proper ceremonies and in due form. It follows therefore that unless the marriage is celebrated or performed with proper ceremonies and in due form it cannot be said to be solemnized.[35]

اس اعتبار سے اگر ایک شادی "باضابطہ" اور دوسری "بے ضابطہ" ہوجائے تو اسی صورت میں قانون کچھ بھی نہیں کرسکتا۔ بلکہ اس سلسلے میں زوجین کا مجرد اقبال بھی انھیں قانون کی گرفت میں نہیں لاسکتا کہ انھوں نے دوسری شادی کرلی ہے۔ اس طرح ایک ہندو کے لیے اب دوسری شادی پر قانوناً پابندی عائد ہونے کے باوجود اُسے پوری پوری آزادی حاصل ہے کہ وہ اس قانونی نقص کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یا تو حیلہ سازی اختیار کرے، یعنی کسی ضروری رسم کو ادا نہ کرے یا پھر وہ اسلام کی آغوش میں پناہ لے۔ اس طرح یہ دو دروازے ہر ہندو کے لیے پوری طرح کھلے ہوئے ہیں۔ لہٰذا اب اُسے قانون کی کوئی پرواہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس معاملے میں بالکل بے اثر بن کر رہ گیا ہے۔

یکساں سول کوڈ کا ایک پس منظر

اصل میں یہ ہندو قانون کا اتنا بڑا نقص ہے کہ وہ اس کی بناپر آج صحیح معنی میں ایک دوراہے پر کھڑا ہوا ہے اور ہندو قانون داں حیران ہیں کہ اس نقص یا کمزوری کو کیسے دور کیا جائے؟ ایک طرف وہ مغرب کی پیروی میں تعدد ازدواج پر پابندی بھی لگانا چاہتے ہیں اور دوسری طرف اپنے مذہب و قانون کے نقائص بھی دور کرنا چاہتے ہیں۔ مگر جیسے جیسے وہ "اصلاح" کی طرف بڑھ رہے ہیں ویسے ویسے وہ مزید مشکلات سے دوچار ہوتے جا رہے ہیں۔ اور حال یہ ہے کہ اب قانون دانوں کا ذہن ماؤف ہوچکا ہے اور عقل کام نہیں کر رہی ہے۔ لہٰذا اب ان کے سامنے بس ایک ہی راستہ رہ گیا ہے کہ کسی نہ کسی طرح ہندوستان میں یکساں (یونیفارم) سول کوڈ نافذ کرکے "جھگڑا" ختم کردیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ماہرین قانون حکومت کو جو مشورہ دے رہے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ ان نقائص کو دور کرنے کے لیے فوراً یکساں مدنی قانون (یونیفارم سول کوڈ) پورے ملک میں نافذ کردے، تاکہ اس باب میں ہندو، مسلمان، عیسائی اور پارسی

---

35. Desai, Kumud, Indian Law of Marriage and Divorce, Fourth Edition, P. 103, Bombay, 1981.

سب برابر ہوجائیں اور پھر کسی کو "اِدھر اُدھر" ہونے کی گنجائش ہی نہ رہ جائے۔

نیز اس سلسلے میں ایک تجویز یہ بھی ہے کہ جب تک یکساں سول کوڈ نافذ نہ ہوجائے اس وقت تک بعض ایسے قوانین کا سہارا لینا چاہیے جن کی بنا پر تبدیلیٔ مذہب پر پابندی عائد ہو، تاکہ کوئی پہلی شادی کے برقرار رہتے ہوئے دوسری شادی نہ کرسکے۔ جیسا کہ ایک قانون دان نے حکومت کو مشورہ دیتے ہوئے تحریر کیا ہے:

> Until uniform rules of monogamy are enacted for the country, provisions may be made by statutory enactment removing the change of religion as a ground of matrimonial reliefs and putting restriction on the spouse who changes religion to contract another marriage so long as his first marriage subsists.[36]

اس طرح اب ہندو قوم اپنے مذہب کی اصلاح کی آڑ میں دوسرے مذاہب پر بھی حملہ آور ہونا چاہتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ علمی و اخلاقی اعتبار سے نہ صرف ایک نامعقول اور ناشائستہ حرکت ہوگی بلکہ خود قانونی اور دستوری اعتبار سے بھی دیگر مذاہب میں ایک مداخلت تصور کی جائے گی، جس کا حکومت یا اُس کے اداروں کو کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ بلکہ یہ حرکت "کرے کوئی بھرے کوئی" کا مصداق ثابت ہوگی۔

بہر حال قانون دان اس سلسلے میں مختلف طریقوں سے سوچ رہے ہیں۔ اب دیکھئے یہ اونٹ کس کروٹ بیٹھتا ہے! مگر بات تو طے ہے کہ خلافِ فطرت فیصلہ کرنے والوں کو منہ کی کھانی پڑے گی۔ کیونکہ اس کے نتیجے میں جنسی انحرافات کا ایسا سیلاب آئے گا جو سارے انسانی اقدار (HUMAN VALUES) کو اپنے ساتھ بہالے جائے گا۔

نقص اور تضاد، انسانی قانون کا لازمہ

اصل میں یہ اور اس قسم کے تمام نقائص انسانی قوانین کا لازمہ ہیں۔ انسان کی عقل محدود اور اُس کے تجربات محدود ہیں، لہٰذا وہ کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا خود فیصلہ ہرگز

36. Bagga, V. (Ed), Studies in the Hindu Marriage and The Special Marriage Acts, P. 294, Bombay, 1978.

نہیں کرسکتا بلکہ اُسے اس سلسلے میں اُس کے خدا کی رہنمائی حاصل کرنا قدم قدم پر ضروری ہے۔ انسان کے بنائے ہوئے قوانین تو چند دن بھی چل نہیں سکتے۔ مثال کے طور خود ۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ ہی کو لے لیجئے، جس میں موجود نقائص کو دور کرنے کے لیے ۱۹۷۶ء کے قوانین شادی (ترمیمی) ایکٹ[37] کو نافذ کرنا پڑا۔ مگر اس کے باوجود اب بھی اصلاح کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ مستقبل میں یہ قانون "اصلاح در اصلاح" سے دوچار نہ ہوگا؟

انسانی قانون کا سب سے بڑا لازمہ نقص کے ساتھ ساتھ تضاد (CONTRADICTION) بھی ہے۔ اور اس کا بھرپور نمونہ نفقہ (MAINTENANCE) کے سلسلے میں حکومت ہند کے بنائے ہوئے متعدد قوانین کے درمیان دیکھا جا سکتا ہے، جو یہ ہیں:

۱۔ اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء
۲۔ ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ء
۳۔ ہندو اڈاپشن اینڈ مینٹیننس ایکٹ ۱۹۵۶ء
۴۔ کریمنل پروسیجر کوڈ، یعنی ضابطۂ فوجداری ۱۹۷۳ء

یہ چاروں ایکٹ عدم یکسانیت کے باعث تعارض و تضاد سے بھرپور ہیں۔ کسی میں کچھ ہے تو کسی میں کچھ ——— اور ان میں قانونی الجھاوے اور پیچیدگیاں اس قدر ہیں کہ وہ ایک اچھا خاصہ معمہ یا چیستاں معلوم ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ایک قانون داں اپنی مرضی کے مطابق جس طرح چاہے ان کی تشریح کرسکتا ہے۔ اگر کسی ایک ایکٹ میں عورت کو اُس کا یہ "حق" نہ ملے تو اُسے کسی دوسرے ایکٹ کے تحت دلوا سکتا ہے۔

چنانچہ اس قانون کا ایک تضاد ملاحظہ ہو کہ جہاں ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ طلاق، فسخ (NULLITY) اور ابطال نکاح (ANNULMENT) ان تینوں صورتوں میں عورت بیوی نہیں رہتی اور اُسے نفقہ حاصل کرنے کے لیے دعویٰ کرنے کا کوئی اختیار نہیں رہتا۔ مگر معاً یہ بھی کہا جاتا ہے چونکہ عورت کو بے سہارا چھوڑا بھی نہیں جا سکتا اس وجہ سے اُسے مستقل نفقہ دینا ضروری ہوگا۔

.... in case of divorce, nullity and annulment the marriage is completely ended. In these instances the women is no more a wife and so has no

37. The Marriage Laws (Amendment) Act, 1976.

valid claim to maintenance. In order that the women may not be left unprotected, Hindu Marriage Act provides that the relief of permanent maintenance may be granted in case any primary relief is granted under the Act.[38]

یعنی ایک طرف ایک عورت کا کوئی حق بھی نہیں ہے، مگر دوسری طرف اُسے یہ حق پوری طرح حاصل بھی ہے۔ معلوم نہیں یہ قانون مطابق عقل کس طرح ہوا؟

غرض ہندو میرج ایکٹ کا ایک بہت بڑا نقص یہ بھی ہے کہ عورت کے بانجھ یا کسی دائمی مرض میں مبتلا ہونے کے باوجود، مرد کو دوسری شادی کرنے کی اجازت نہیں ہے، — جب کہ قدیم ہندو قانون کے مطابق اس کی اجازت تھی — بلکہ اس صورت میں اُسے پہلی بیوی کو طلاق دینی پڑے گی، ورنہ دوسری شادی نہیں ہو سکتی اور پھر لطف یہ ہے کہ طلاق دینے کے باوجود اُسے پہلی بیوی سے پوری طرح چھٹکارا بھی نہیں مل سکتا۔ کیونکہ اُس کے گلے میں "نفقہ کی زنجیر" پڑی رہے گی۔ یعنی پہلی بیوی کو طلاق دینے کے بعد اُسے عمر بھر نفقہ بھی دینا پڑے گا اور اس موقع پر قانون کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ ایسی بانجھ یا دائم المریض مُطلّقہ کا حشر — مستقل نفقہ پانے کے باوجود — کیا ہوگا؟ آیا وہ کسی قریبی عزیز کے نہ ہونے کی صورت میں خود سے ایک "محفوظ" اور باعزت زندگی بسر کر بھی سکے گی یا نہیں؟ مگر یہ تو صاف ظاہر ہے کہ ایسی "علت زدہ" عورت کی دوسری شادی ہونے سے تو رہی۔ اس لحاظ سے ظاہر ہے کہ ایک کمزور اور ناتواں عورت پر یہ ایک ظلم ہوگا کہ اُسے ایک ناکردہ گناہ کی سزا کے طور پر بالکل بے سہارا چھوڑ دیا جائے یا دربدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور کر دیا جائے۔ آخر اس میں اس بیچاری عورت کا قصور کیا ہے؟ اور اُسے کس جرم کی سزا دی جا رہی ہے؟ ظاہر ہے کہ اُس کا بانجھ یا دائم المریض ہونا اس کا ایک فطری و طبعی نقص ہے، جس میں اس کا اپنا کوئی قصور نہیں ہے۔ تو کیا قانون اتنا ظالم اور بے رحم بھی ہو سکتا ہے کہ کسی عورت کو اُس کی نام نہاد "عزت نفس" کے نام پر اُسے فٹ پاتھ پر ڈھکیل دیا جائے؟ آخر اس میں کون سی معقولیت ہے؟ یہ عورت کی تکریم نہیں بلکہ اُس

---

38. Agarwala, Raj Kumari, Matrimonial Remedies under Hindu Law, P. 113, Bombay, 1974.

کی [illegible] ہے۔ اگر کوئی شخص ایک "علت زدہ" بیوی کو اپنے ساتھ رکھتے اور اُس کی خبرگیری پوری طرح [illegible] ہوئے دوسری شادی کرتا ہے تو آخر اس میں بُرائی کیا ہے؟ اور ان دونوں کو علیحدہ کرنے میں کون سی دانش مندی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس قسم کا اقدام ایک ایسی مُطلقہ کو بدکاری یا جنسی انحراف (SEXUAL DEVIATION) پر مجبور کر سکتا ہے۔ درحقیقت یہ مہمل اور غیر معقول قانون، محض مغرب کی نقالی اور "آزادیٔ نسواں" کی نام نہاد تحریک کے دباؤ اور مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔

نیز عصر جدید کا یہ بھی ایک عجیب و غریب تضاد ہے، جو سمجھ سے باہر ہے، کہ ایک طرف آزادیٔ نسواں کے علمبردار مرد اور عورت کی مکمل مساوات اور برابری کا دعویٰ کرتے ہیں اور دوسری طرف طلاق کی صورت میں عورت کو مرد سے عمر بھر یا تا نکاح ثانی نفقہ بھی دلاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر عورت ہر اعتبار سے مرد کے برابر ہے تو اس کا مرد سے تعلق منقطع ہو جانے کے بعد نفقہ طلب کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ بلکہ یہ مطالبہ خود ثابت کرتا ہے کہ عورت ہرگز مرد کے برابر نہیں ہے۔

تعدّدِ ازدواج اور حیلہ سازی

۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ کے تحت دراصل قدیم ہندو قانون کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا گیا ہے۔ اب وہ نہ تو صحیح معنی میں ہندو قانون ہے اور نہ اصلاحی قانون۔ پھر طرفہ یہ کہ اب اُس کی حیثیت محض ایک کاغذی رہ گئی ہے، جس کا عملی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بعض عجیب و غریب حیلے اور مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ۱۹۵۵ء سے پہلے ایسا ہوتا تھا کہ عیسائی لوگ اپنے مذہب کی تنگ دامانی کے باعث نکاح ثانی کے لیے اسلام یا ہندو مذہب اختیار کر لیتے تھے۔ مگر ۱۹۵۵ء کی پابندی کے بعد ہندو اصحاب مسلمان بن کر دوسری شادی کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ اس سلسلے کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) ۱۹۰۷ء میں ایک مقامی عیسائی نے (جس کی بیوی زندہ تھی) ایک ہندو عورت سے ہندو رسم و رواج کے مطابق اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر شادی کر لی، تو مدراس ہائی کورٹ نے اس کو دوزوجگی (BIGAMY) کا مجرم ٹھہرایا۔ کیونکہ ایک عیسائی کے لیے دوسری شادی جائز نہیں ہے[۵۰]

[۵۰] دی ہندو میرج اینڈ اسپیشل میرج ایکٹ، ص ۲۸۸

(۲) ۱۹۱۰ء میں ایک دوسرے مقدمے میں مدراس ہائی کورٹ نے، ایک عیسائی کے بارے میں جس کی ایک عیسائی بیوی موجود تھی، اس نے ہندو مذہب اختیار کر کے ایک ہندو عورت سے ہندو رسوم کے مطابق شادی کرلی، تو یہ فیصلہ دیا کہ وہ دوزوجگی کا مجرم نہیں ہے[۴۰]

(۳) ۱۹۵۰ء کے دہے میں میسور اور مدراس کے ہائی کورٹوں نے فیصلہ دیا کہ ایک ہندو جو عیسائی مذہب اختیار کر چکا ہے، اگر وہ دوسری شادی کرنے کے لیے پھر سے ہندو مذہب اختیار کرلے تو وہ انڈین پینل کوڈ کی دفعہ ۴۹۴ کے تحت دوزوجگی کا مجرم نہیں گردانا جائے گا۔[۴۱]

(۴) ایسے واقعات بھی موجود ہیں جن کے مطابق وہ لوگ جو کثیر زوجگی والے مذاہب سے تعلق رکھتے تھے، انھوں نے انگلینڈ میں یک زوجگی کی رجسٹرڈ شادیاں کیں پھر ہندوستان واپس آکر اپنے پرسنل لا کے مطابق (پہلی شادی کے باقی رہتے ہوئے) دوسری شادی کی۔[۴۲] ایسے لوگوں کو بھی دوزوجگی کا مجرم نہیں ٹھہرایا گیا۔

(۵) ایک عجیب سی صورتِ حال اُس وقت پیدا ہو جاتی ہے جب ایک شوہر (پہلی ہندو بیوی کے ہوتے ہوئے) اسلام قبول کر کے اسلامی قانون کے مطابق کسی ایسی ہندو لڑکی سے شادی کرلیتا ہے جو شادی سے پہلے اسلام قبول کر چکی ہو۔ پھر شادی کے کچھ عرصے بعد وہ دونوں پھر سے ہندو مذہب اختیار کرلیتے ہیں۔ (نتیجہ یہ کہ) دونوں شادیاں باضابطہ طور پر صحیح ہوتے ہوئے بھی شاید وہ ہندو میرج ایکٹ ۱۹۵۵ء کے تحت دوزوجگی کے دائرہ سے باہر ہیں[۴۳]

اس طرح اسلام کے جائز کردہ تعدد ازدواج یا کثیر زوجگی کے علاوہ اُس کا قانونِ طلاق بھی آسان ضوابط پر مشتمل ہے، جو دیگر مذاہب کے ضوابط کی طرح انتہائی مشکل اور پیچیدہ نہیں ہے، اس لیے غیر مسلموں کو جب کبھی طلاق کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ اپنے مذہب اور قانون کی الجھنوں سے نجات پانے کے لیے اسلامی قانون ہی کو باعث رحمت سمجھتے ہوئے یہی نسخہ آزماتے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے:

(۶) دو افراد کی شادی ہندو قانون کے مطابق ہوئی تھی۔ (مگر بعد میں کسی وجہ سے) بیوی نے اسلام قبول کر کے ڈسٹرکٹ جج کی عدالت میں (طلاق کا) مقدمہ دائر کر دیا، جس کی وجہ سے یہ شادی مسلم لا کے مطابق منسوخ کر دی گئی۔ پھر دوبارہ ہندو مذہب میں لوٹ گئی اور ایک (دوسر)

---

[۴۰] ایضاً ص ۲۸۸ [۴۱] ایضاً ص ۲۸۹ [۴۲] ایضاً ص ۲۹۰ [۴۳] ایضاً ص ۲۹۴

ہندو سے (اپنی پسند کے مطابق) شادی کرلی۔[۲۴۲]

(۷) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہندو مرد اور ایک ہندو عورت، جو آپس میں میاں بیوی ہیں، اپنے باہمی اختلاف کے باعث ایک دوسرے سے (نہایت سنجیدگی کے ساتھ) علیٰحدہ ہو جانے ہی میں اپنی عافیت سمجھتے ہیں۔ مگر ان کا مذہب اور قانون انھیں آسانی کے ساتھ جدا ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ لہٰذا وہ دونوں آپس میں سمجھوتہ کرکے پہلے اسلام قبول کرلیتے ہیں پھر اسلامی قانون کے مطابق طلاق کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیٰحدہ ہو جانے کے بعد پھر دوبارہ ہندو مذہب میں لوٹ آتے ہیں۔ اور اپنی اپنی پسند کی شادی دوبارہ کرلیتے ہیں۔

یہ انسانی فطرت ہے کہ جب اُسے کسی جائز چیز سے روک دیا جائے تو وہ دوسرے ذرائع اور حیلوں سے اُسے حاصل کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ایک خلافِ فطرت قانون بنا کر لوگوں کو اس پر چلانا بہت مشکل کام ہے۔ یہ فطرت کے خلاف ایک جنگ ہے جو کبھی جیتی نہیں جاسکتی۔ لہٰذا عقل کا تقاضا ہے کہ اس سلسلے میں توازن اور ہوش مندی سے کام لیا جائے۔ غلط تحریکوں اور پروپیگنڈوں کے دباؤ میں آکر وقت، دماغ اور توانائیوں کو خواہ مخواہ برباد نہ کیا جائے۔

ایک آسان اور باعثِ رحمت قانون

اس پوری بحث سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی قانون نہ صرف ایک آسان اور ہر ایک کے لیے قابلِ عمل ضابطہ ہے بلکہ وہ افراط و تفریط یا اونچ نیچ سے پاک ہونے کی وجہ سے پوری دنیا کے لیے رحمت کا باعث بھی بن سکتا ہے۔ چنانچہ دیگر قوموں کا بار بار اسلامی قانون کے دامن میں پناہ لینا (خواہ وہ دنیوی مقاصد ہی کے لیے کیوں نہ ہو) یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ ایک مقبولِ عام اور عالمگیر قانون بننے کی پوری پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ سارے عالم کے لیے یکساں مدنی قانون (یونیفارم سول کوڈ) بن سکتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی یونیفارم سول کوڈ بنانا ہی ہے تو پھر اسلامی قانون کو اس کے لیے منتخب کرنا چاہیے۔ کیونکہ دنیا کے تمام عائلی قوانین (FAMILY LAW) میں یہی واحد قانون ہے جو اپنی آسانی، توازن اور مقبولیت

---

[۲۴۲] ایضاً ص ۲۹۲

کی بنا پر اس کے لیے موزوں تر ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس دیگر مذاہب اور قوموں کے قوانین اپنی مشکل پسندی، پیچیدگی اور عدم معقولیت کی بنا پر اس کی اہلیت نہیں رکھتے۔

یہودی، اسلامی اور ہندو شرائع کا اتفاق

خلاصۂ بحث کے طور پر دو باتیں پوری صراحت کے ساتھ ہمارے سامنے آتی ہیں: ایک یہ کہ اسلام واحد مذہب نہیں ہے جس نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت دی ہو۔ بلکہ قدیم و جدید دنیا کے اکثر و بیشتر مذاہب اور تقریباً تمام قوموں میں اس کا رواج رہا ہے۔ اور جیسا کہ MURDOCK (۱۹۴۹ء) کے حوالے سے گزر چکا آج بھی دنیا کے ۵۵۴ معاشروں میں سے ۴۱۵ میں اس کا رواج پایا جاتا ہے اور دوم یہ کہ مسلمان باوجود شرعی و قانونی اجازت کے آج بھی عموماً ایک زوجگی ہی کے پابند ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کے خلاف اس سلسلے میں کیا جانے والا پروپیگنڈا ایک سیاسی کرتب (STUNT) اور مغالطہ آرائی ہے۔

نیز اس بحث سے بخوبی ثابت ہو گیا کہ تعدّد ازدواج کو بالکلیہ رد کرنے اور یک زوجگی پر اصرار کرنے کا نتیجہ سوائے جنسی انارکی اور لاقانونیت کے اور کچھ نہیں ہے۔ خلاّق عالم اپنی مخلوقات اور ان کے طبائع و مصالح کا علم زیادہ بہتر طور پر رکھتا ہے اور انسان اپنے ناقص علم و تجربے کی بنا پر خیر و شر کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کر سکتا۔ بلکہ عین ممکن ہے کہ وہ جس کو "شر" سمجھ کر نظر انداز کر رہا ہے وہ مجموعی اعتبار سے عین "خیر" ہو۔ اور اسی طرح جس چیز کو وہ خیر سمجھ کر اختیار کر رہا ہے وہ عین شر قرار پا جائے۔ چنانچہ اس کا مشاہدہ ہمیں جدید دنیا کے سرعت کے ساتھ بدلتے ہوئے عائلی قوانین (FAMILY LAW) کے مطالعہ و مشاہدہ سے بخوبی ہو جاتا ہے، جن میں خود ہندوستان کے بدلتے ہوئے فیملی قوانین اور کوڈ بھی شامل ہیں۔ چنانچہ آج ایک قانون کو بہتر سمجھ کر اختیار کیا جاتا ہے تو کل اس کو ناکارہ تصور کر کے ردّ کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح آج جس قانون کو ناکارہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا گیا تھا وہ کل نہایت درجہ موزوں نظر آنے لگتا ہے۔ اس طرح انسان مسلسل تجرباتی و ارتقائی دور سے گزر رہا ہے اور اس باب میں وہ اب تک کسی "ٹھہراؤ" یا "ثابت منزل" سے آشنا نہیں ہو سکا ہے۔

اس کے برعکس یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ اسلامی قانون چودہ سو سال سے لے کر آج تک کسی قسم کے تنزل یا ارتقار سے ناآشنا ہوتے ہوئے بالکل تازہ دم

نظر آرہا ہے۔ گویا کہ وہ ابھی ابھی نازل ہوا ہے۔ یہ رسولِ اُمّی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اعجاز اور اسلام کی صداقت و برتری کی ناقابلِ تردید دلیل ہے کہ آج دنیا کی تمام متمدن قومیں شعوری یا غیر شعوری طور پر آہستہ آہستہ اسلامی قوانین کی ضرورت و اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے انھیں کسی نہ کسی شکل میں قبول کرنے پر مجبور نظر آرہی ہیں۔

اس اعتبار سے خیال ہوتا ہے کہ اہلِ ہند کو بھی ایک نہ ایک دن اسلامی قانون کو قبول کرنے پر مجبور ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں ایک خوش آئند پہلو یہ ہے کہ ۱۹۵۵ء کے ہندو میرج ایکٹ میں طلاق وغیرہ کے سلسلے میں جو سختیاں موجود تھیں انھیں ۱۹۷۶ء کے ترمیمی ایکٹ کے ذریعہ بہت بڑی حد تک کم کر دیا گیا ہے، جو دراصل اسلامی قانون ہی کی طرف ایک "پیش رفت" ہے۔ اگرچہ اسلامی قانون کو پوری طرح اختیار نہیں کیا گیا ہے، مگر بتدریج ہندو قانون اس کی طرف بڑھ رہا ہے۔ یہی حال مغربی دنیا کا بھی ہے کہ قدیم عیسائیت میں طلاق کے سلسلے میں جو سختیاں موجود تھیں وہ جدید قوانین میں کافی حد تک "نرم" کر دی گئی ہیں[۴۵]۔ لہٰذا عصرِ جدید کا یہ بھی ایک بہت بڑا تضاد ہے کہ وہ ایک طرف اسلامی قوانین سے استفادہ بھی کر رہا ہے تو دوسری طرف اُسے بُرا بھلا بھی کہہ رہا ہے۔ اس دورنگی کے بارے میں آپ کیا کہیں گے؟ یہ فیصلہ کرنا آپ کا کام ہے۔

۴۵؎ اس موضوع پر ایک کتاب "طلاق اسلام اور عائلی قوانین میں" زیرِ تکمیل ہے، جو انشاء اللہ بہت جلد آپ کی خدمت میں پیش کی جائے گی۔

مسلم نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے پڑھیے

Radiance
VIEWSWEEKLY

Baradari, Ballimaran, Delhi - 110006

مسلمانانِ ہند کا موثر ہفتہ وار انگریزی ترجمان
اشاعت کا پچیسواں سال

چندہ سالانہ ———— ۱۰۰ روپے
〃 ششماہی ———— ۵۰ روپے

امام ابن تیمیہ رح اور شیخ محمد بن عبد الوہاب نجدی رح کے خیالات کا تقابلی مطالعہ*

(مقالہ نگار) شیخ محمد صفی اللہ ——————— (مترجم) جناب ابوسفیان اصلاحی

حالات کے ساتھ ساتھ تاریخ اسلام میں ایسی تحریکیں اٹھتی رہی ہیں جنھوں نے اصلاح معاشرہ کا کام بڑے شد ومد سے انجام دیا۔ ایسی ہی ایک تحریک اٹھارویں صدی میں اس وقت وجود میں آئی جب سلطنتِ عثمانیہ کا جھنڈا پورے عالم اسلام پر لہرا رہا تھا۔ اس تحریک کا آغاز محمد بن عبد الوہاب نے کیا تھا۔ یہ تحریک محمد بن عبد الوہاب پر امام تقی الدین ابن تیمیہ کے اثرات کا نتیجہ تھی، تحریک جزیرہ نمائے عرب سے شروع ہوئی[1]۔ اس نے عوام اور ارباب اقتدار کے قلادۂ تقلید کو اتار پھینکنے، اوہام پرستی، بدعات اور غیر اسلامی طریقوں سے باز آجانے کی دعوت دی۔ انھیں ایسے سچے اور روحانی راستوں کی طرف بلایا جس کا سرا مذہب اسلام سے ملتا ہو، یہ تجدید واحیائے دین کا کام کرنے والی تحریک تھی جس نے توحید پر کافی زور دیا۔ یہی وجہ ہے کہ محمد بن عبد الوہاب اور ان کے پیرو خود کو "موحدین" کہتے ہیں۔ جبکہ ان کے حریف صرف انھیں "وہابی" کے لقب سے موسوم کرتے ہیں[2] (یہ تحریک سلطنتِ عثمانیہ کے مذہبی اربابِ اقتدار سے بالکل الگ ہے) اس کا آغاز گو معاشرتی اور مذہبی نظریات کی اصلاح کے ساتھ ہوا تھا لیکن آخر میں سیاست بھی اس کے دائرے میں آگئی۔ اس کے پیروکار حکومتِ عثمانیہ کے مقابلہ میں سینہ سپر ہوگئے، چنانچہ خلافت عثمانیہ کے اندر ہی حجاز میں ایک نئی ریاست کا قیام عمل میں آیا۔

اس مضمون کے لکھنے کا خاص مقصد یہ ہے کہ محمد بن عبد الوہاب اور ابن تیمیہ کے مابین جو

---

* یہ مضمون ہمدرد اسلامکس کراچی۔ پاکستان جلد ۱۱ شمارہ ۱ ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا ہے۔ یہاں ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔

فکری ہم آہنگی اور نظریاتی اشتراک ہے اسے اجاگر کیا جائے اور یہ واضح کیا جائے کہ کس طرح محمد بن عبدالوہاب نے اپنے مذہبی نظریات کے پیش نظر عہد وسطیٰ کی تفاسیر کی بالکلیہ تقلید پر سخت تنقید کی اور انفرادی معلوماتی تجزیے سے استفادہ پر زور دیا۔

دونوں مفکرین کے پس منظر اور افکار وخیالات کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دونوں ہی کا تعلق اس مذہبی خانوادے سے تھا جو فقہ کے مذاہب اربعہ میں سے امام حنبل کے پیروکار تھے[۳] تقی الدین ابن تیمیہ (۱۲۶۳ - ۱۳۲۸) شام کے علاقہ حرّان میں پیدا ہوئے، ان کے دادا اور پردادا قرآن وحدیث کے بہت بڑے عالم تھے اور حنبلی مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے ابن تیمیہ نے ان کے مذہبی وفکری اثرات قبول کیے۔ ان کے خیالات نے ابن تیمیہ کے اندر نہ صرف مذہبی جوش پیدا کیا بلکہ ان سے بعض اور چیزوں میں بھی مدد ملی۔ انھوں نے حدیث کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد فقہ اور اصول فقہ پر عبور حاصل کیا اسی طرح حساب، فلسفہ، تاریخ اور ادب میں بھی مہارت پیدا کی۔ ابن تیمیہ اپنے خاندانی پس منظر اور طبعی رجحان کی وجہ سے فقہ اور بالخصوص حنبلی اسکول کے مطالعہ کی طرف مائل ہوئے۔

ابن تیمیہ نے امام احمد بن حنبل کی مسند کے ساتھ حدیث کے اور بھی مصادر وماخذ سے استفادہ کیا۔ مسند امام حنبل فقہ اور اصول فقہ میں بصیرت پیدا کرنے میں بہت معاون ثابت ہوئی اور وہ آگے چل کر ایک عظیم فقیہہ اور مشہور عالم دین کی حیثیت سے نمایاں ہوئے[۴] ابن تیمیہ ذہانت کے ساتھ ساتھ زبردست قوت حافظہ کے مالک تھے۔ یہ ان کے خاندان کا طرۂ امتیاز تھا انھوں نے حفظ قرآن کے بعد حدیث پر عبور حاصل کیا۔ ابن تیمیہ کی ذہنی بصیرت اور علمی صلاحیت نے انھیں تیرھویں صدی کی مسلم سوسائٹی میں ایک اہم مقام عطا کیا۔

منگولوں کے حملے کے بعد اسلامی علوم میں بہت سی غیر اسلامی چیزوں کی آمیزش ہوئی یہ وقت کے اثرات تھے اسی طرح یونانی فلسفہ، علم کلام، تصوف واخلاق کا چلن مسلم معاشرہ میں عام تھا، ابن تیمیہ اس سے متاثر ہوئے وہ اس نتیجہ تک پہنچے کہ مسلم سماج کی تطہیر کے لیے ضروری ہے کہ اسے تقلید اور اوہام پرستی سے نجات دلائی جائے[۵] ابن تیمیہ کے خیال میں تمام برائیوں کی جڑ تقلید ہے۔ تقلید اصلاً صحابۂ کرام کی جانب رجوع سے ماخوذ ہے جو فقہی مذاہب میں رائج ہوئی، بعد میں یہ لفظ علماء کے آراء کو غیر مشروط طور پر قبول کے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ ابن تیمیہ نے تقلید کو مضبوط اور منطقی دلائل کے ذریعہ چیلنج کیا اور کہا کہ اس نے خدائی حاکمیت کی حقیقت

کو نہ صرف یہ کہ ضعیف الاعتقادی تک پہنچا دیا ہے بلکہ انفرادی اور معاشرتی تقاضوں کو پورا کرنے اور خدا کے منشا کی تکمیل سے فرار کے جذبہ کو پروان چڑھایا ہے[۵۷]

ابن تیمیہ کے چار سو چالیس سال بعد محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء - ۱۷۹۲ء) حجاز کی وادیٔ حنیفہ عینیہ میں پیدا ہوئے۔ حنبلی اسکول سے ان کے خاندان کے روایتی تعلق نے ان پر اپنے اثرات ڈالے، ابتدائی تعلیم کا آغاز ابن تیمیہ کے نقش قدم پر کیا۔ والد محترم کی زیر نگرانی درس حاصل کرتے[۵۸] نوجوان اسکالر کی حیثیت سے مدینہ گئے، جہاں ایک دانشور محمد حیات کی سرپرستی میں حدیث کا مطالعہ کیا۔ جنھیں اس وقت مدینہ میں حدیث کا علمبردار کہا جاتا تھا، یہیں پر محمد بن عبدالوہاب نے احادیث کے مستند اساتذہ عبداللہ بن ابراہیم اور سلیمان الکردی سے بھی حدیث کا درس لیا۔[۵۹] ان اہم شخصیات نے نہ صرف حدیث کی تعلیم دی بلکہ ان کے اندر ایک ایسی روح پیدا کر دی جس کی وجہ سے تقلید کی خرابیوں اور اولیاء کرام اور ان کی مزاروں پر ہونے والے غلط رسوم کا سمجھنا ان کے لیے آسان ہو گیا۔ یہ رسوم اس وقت اسلامی معاشرہ میں جاری وساری تھے، محمد بن عبدالوہاب نہایت ذہین طالب علم تھے محمد حیات السندھی کے محبوب شاگرد تھے، گو کہ محمد بن عبدالوہاب کے اساتذہ کا تعلق حنفی اسکول سے تھا لیکن وہ حضرات محمد بن عبدالوہاب کے خیالات کو تبدیل نہیں کرنا چاہتے تھے بلکہ وہ حدیث کا درس انھیں اس جذبہ کے ساتھ دے رہے تھے کہ ایک ممتاز عالم دین کی حیثیت سے ان کی صلاحیتیں اجاگر ہو سکیں۔ اس طرح ان لوگوں نے اصلاح معاشرہ کی بنیادوں کو مستحکم کیا۔[۶۰]

محمد بن عبدالوہاب نے اپنے علم میں اضافہ کرنے کے لیے مسلمانوں کے علمی مراکز، بصرہ، بغداد، ہمدان، اصفہان اور دمشق کا رخ کیا اور اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی پورے جوش اور ولولہ کے ساتھ کوشش کی۔ مدینہ میں حصول تعلیم کے دوران ہمیشہ معاشرتی اور مذہبی امور کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہے، باہر کے طلباء اور زائرین سے بھی ملاقاتیں کرتے۔ اس طرح دیکھا جائے تو محمد بن عبدالوہاب کا مدینہ میں قیام خصوصی اہمیت رکھتا ہے اس کی وجہ سے ان کی صلاحیت میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ اہم شخصیات سے ملاقاتوں اور استفادہ کے علاوہ انھوں نے مشائی فلاسفی اور تصوف کا مطالعہ بھی کیا۔[۶۱] مدینہ اور دمشق کے قیام کے دوران ابن تیمیہ کے نظریات سے واقفیت حاصل کی اور ان کے شاگرد ابن قیم (متوفی ۷۵۱ھ) کی تالیفات بھی ان کے مطالعہ میں آئیں۔[۶۲] دانشوروں کا بالعموم اس بات پر اتفاق ہے کہ محمد بن عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کے اثرات قبول کیے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس بات پر سخت تنقید کی عہد وسطیٰ کی تفاسیر کو آنکھ بند

کرکے قبول کرلیا جائے اور اجتہاد پر زور دیا جائے ۔۔ محمد بن عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کی تصانیف کے ان مخطوطات کی نقل تیار کی جو لندن کے برٹش میوزیم میں موجود تھے[11] اس سے ابن تیمیہ کے سمجھنے میں انھیں بہت مدد ملی ۔ اور ان کے اندر ایک زبردست تبدیلی آئی اسی کے بعد احیاء دین کی تحریک کی زمام انھوں نے اپنے ہاتھوں میں لی ۔

ابن تیمیہ کے خیالات کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو ان کی علمیت کی بنیادی خصوصیات واضح ہوتی ہیں ۔اس سے خدا کی وحدانیت اور دعوتی مشن کی اہمیت میں ان کا غیر متزلزل یقین ظاہر ہوتا ہے ان کے خیال میں یہ دونوں رخ مربوط ہیں کیونکہ خدائے تعالیٰ قرآن کریم میں اپنی ذات وصفات سے جہاں بحث کرتا ہے[12] وہیں اپنی مرضی کے مطابق انسانی اعمال کی نشاندہی بھی کرتا ہے[13] ۔ابن تیمیہ کی تحریریں خدا کی عظمت منظر عام پر لاتی ہیں اور صفات باری تعالیٰ کی وضاحت کرتی ہیں کہ وہ تمام چیزوں سے برتر، اعلیٰ اور حاکم ہے ۔ اس کی ہر بات برحق ہے ۔ایک مومن کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنی عبادت کے ذریعہ خدا سے براہ راست تعلق پیدا کرے ۔

ابن تیمیہ نے قرآن اور حدیث میں باہمی ربط دکھاتے ہوئے قرآن کو ایک نئے انداز میں پیش کیا ہے اور ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی ہے وہ اپنے مطالعہ کی روشنی میں کہتے ہیں کہ وحی ناقابل فہم نہیں ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ اگر کسی خاص نص سے ایک بات کی وضاحت نہ ہوسکے تو اور دوسرے نصوص سے اس پر مکمل روشنی پڑتی ہے ۔ انھوں نے حدیث کے باب میں بھی بڑی وضاحت سے کام لیا ہے ۔ قرآن کی طرح حدیث کو بھی وہ سند تسلیم کرتے ہیں اور انھوں نے بنی نوع انسان کی تمام حیات کو اسی روشنی میں دیکھا ہے ۔قرآن وحدیث میں صفات باری تعالیٰ مشترک بیان ہوئے ہیں انھوں نے وحی کے مفہوم کو قرآن اور مستند احادیث کے مابین مشترک قرار دیا ہے[14] انھوں نے سرچشمہ وحی کی طرف لوٹنے پر زور دیا ہے جو قرآن وحدیث میں مجسم موجود ہے ۔ انھوں نے تقلید اور گزشتہ فلسفیوں اور صوفیوں کی اتباع سے احتراز کی تلقین کرتے ہوئے نہایت کھلے انداز میں حقیقی راستے پر چلنے کے لیے زور دیا ہے ۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے تصور توحید کے مابین ایک منطقی مماثلت پائی جاتی ہے، محمد بن عبدالوہاب نے اپنی تالیف "کتاب التوحید" میں ابن تیمیہ کے افکار وخیالات سے کافی استفادہ کیا ہے جو قرآن وسنت پر مبنی ہیں[15] ۔ قرآن وحدیث کی تمام باتوں کو انھوں نے ایک دانشور کے بجائے ایک مذہبی رہنما کی حیثیت سے پیش کیا ہے[16] محمد بن عبدالوہاب

نے اپنی تحریر میں یہ دکھایا ہے کہ خالق صرف خدا ہے، وہی قادر مطلق اور حاضر و ناظر ہے وہ خدا کی ماورائیت پر زور دیتے ہیں، بنی نوع انسان کا اسے حاکم حقیقی گردانتے ہیں، اسلام کے ان بنیادی خیالات پر مستحکم دلائل پیش کرتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں[۱۷]۔ ان کی تمام تحریریں حقیقی اسلام کی طرف بلاتی ہیں اور دوسری تمام غیر اسلامی سرگرمیوں سے قطع تعلق کی تاکید کرتی ہیں۔

یہ بات واضح ہے کہ ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا بنیادی رجحان قرآن و سنت کے باب میں یکساں ہے، ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ قرآن سے حدیث کو منفک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ وحی الٰہی کے منشا کو ظاہر کرتی ہے۔ حنبلی اسکول میں قرآن کی طرح حدیث کا بھی اہم مقام ہے۔ ابن تیمیہ اس بات سے متفق ہیں کہ فقہ میں حدیث کو اہم مقام دینا چاہیے۔ کیونکہ فہم قرآن میں اسے کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ مستند سنت کبھی حدیث سے مختلف نہیں ہوتی[۱۸]۔ علامہ ذہبی نے حدیث کے باب میں ان کی علمیت اور عمیق النظری کا اعتراف کیا ہے ان کے خیال میں ابن تیمیہ نے مستند احادیث اور پچھلے ائمہ کی حمایت میں ایسے دلائل پیش کیے ہیں کہ اس حقیقت تک رسائی پہلے کسی کی نہیں ہوئی۔[۱۹] یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن تیمیہ حدیث کو قرآن کا ترجمان تصور کرتے ہیں اور فقہ اسلام کے ماخذ میں حدیث کو ایک اہم مقام دیتے ہیں اور دوسرے کسی اور ماخذ کو تسلیم نہیں کرتے الا آنکہ وہ قرآن و حدیث سے ثابت شدہ ہو۔

یہی افکار و خیالات محمد بن عبدالوہاب کی تحریروں میں نظر آتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے عہد کو اسلام کا عہد زریں سے تعبیر کیا ہے، اس عہد میں صرف قرآن و حدیث کو ہر معاملے میں سند تصور کیا جاتا تھا۔ قرآن و سنت کے اصولوں سے انحراف کو شرک اور صریح بدعت قرار دیتے ہوئے ان کی شدید مذمت کی ہے۔ انھوں نے روایات اور تفاسیر کی تصوراتی تعبیروں پر بھی سخت تنقید کی ہے۔ محمد بن عبدالوہاب نے مستند احادیث کو شریعت کے لیے ضروری قرار دیا ہے کیونکہ حدیث قرآن کی شرح ہے، اسی لیے فقہ میں حدیث کو دوسرا درجہ حاصل ہے، یہ خیال ان کے روحانی استاذ ابن تیمیہ کے انداز فکر کے عین مطابق ہے[۲۰]۔

ابن تیمیہ اشاعرہ کے علم کلام (کے مخالف نظر آتے ہیں) جسے اپنے وحدت الوجودی

ملی۔ اس کے اثرات سے فقہ اسلامی بھی محفوظ نہ رہ سکی۔ یہ چیز ایمان کے منافی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقبرے کی زیارت کو ایک مذہبی حیثیت دی جائے، جیسے مسلمان عام طور پر حج کا ایک تکمیلی مرحلہ تصور کرتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب نے مسلم فلسفیوں پر بھی تنقید کی ہے۔ غزالی پر عقل کے استعمال کی وجہ سے تنقید نہیں کرتے ہیں[۲۱] بلکہ اس لیے کہ وہ دین اسلام کے ساتھ یونانی عقلیت پسندی پر بھی زور دیتے ہیں یہ ابن تیمیہ کے اس نظریہ کے بالکل برعکس ہے کہ کوئی فلسفہ اور منطق خدا کی اصلیت وحقیقت نہیں پیش کر سکتی بلکہ یہ قرآن وسنت کی صحیح فہم صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کی توضیحات سے جو وحی کی بخوبی تشریح کرتی ہی جانی جا سکتی ہیں، اس طرح وہ اسلام کی روح کو برقرار رکھ کر قرآن وسنت کی بالادستی کو قائم کرنا چاہتے ہیں[۲۲]

ابن تیمیہ کے مذکورہ بالا نظریات کے پیش نظر محمد بن عبدالوہاب نے بڑے واضح انداز میں علم کلام اور فلسفہ پر تنقید کی ہے، کیونکہ یہ چیزیں ان کے خیال میں قرآن سے متضاد ہیں، انھوں نے ان صوفیوں اور فلسفیوں پر بھی تنقید کی ہے جو احکام شریعت کی عقلی تشریح کرنا چاہتے ہیں، اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ چیز وحی قرآن کے علی الرغم ہے۔ محمد بن عبدالوہاب کٹر سنی ہیں ان کا خیال ہے کہ فلاسفہ کا مکمل انحصار عقلی توجیہہ پر ہے اور اسی سبب سے وہ وحی کو چیلنج کرتے ہیں اور اسے عقل کے بالمقابل ثانوی درجہ دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ ہر طرح سے اسلام کی فلسفیانہ تشریح کو رد کرتے ہیں، فقہ کے باب میں وہ تخلیقی تشریح پر زور دیتے ہیں جو کلی طور سے قرآن وسنت پر مبنی ہو[۲۳]

ابن عبدالوہاب کو اس بات پر قلق تھا کہ عرب صوفیا، مقابر اور مزارات سے گہری عقیدت رکھتے ہیں اور مقدس اشجار واحجار اور وہاں کے نیاز فاتحہ کو احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اس لیے کہ یہ دور جاہلیت کی ایک علامت ہے جو لوگوں کو حقیقی اسلام سے ہٹا کر تاریکیوں میں لے جانا چاہتی ہے[۲۴] محمد بن عبدالوہاب ان باتوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں اور مختلف طریقوں سے ثابت کرتے ہیں کہ عبادت صرف خدا کی ہونی چاہئے وہ خدا کی حاکمیت اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ پر زور دیتے ہیں جو رسوم ورواج سے میل نہیں کھاتے۔ صوفیوں کے خیال میں مردوں کی قبروں کی زیارت سے نصرت الٰہی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اسی لیے انھوں نے اپنے مقدمہ میں قبروں کی زیارت پر تنقید کی ہے اور صوفیوں کے اس عمل کے خلاف شدید ردعمل کا مظاہرہ کیا ہے[۲۵]

ابن تیمیہ ہی کے طرز پر محمد بن عبدالوہب نے لوگوں کو قرآن کریم اور سنت نبوی کی تعلیم

دی ہے۔

نظریۂ تقلید کے انکار کے ساتھ ابن تیمیہ نے "اجماع" کو بحیثیت تیسرے ماخذ کے فقہ اسلامی میں بہت کم درجہ دیا ہے، عہد وسطیٰ کے علماء کرام نے مسلم سوسائٹی میں اجماع کی بنیاد پر قانون کو تسلیم کیا ہے۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ اجماع کو بھی اصل قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ علماء اسلام کثیر التعداد ہیں اور مسلمان جغرافیائی طور پر منتشر ہیں۔ اس لیے انھوں نے اجماع کی تعریف میں کسی بھی زمانے کے علماء کے متفقہ اور غیر مشروط فیصلہ کو شامل کیا ہے[۲۶]

اجماع کی صحت کی ایک اور شرط یہ ہے کہ یہ مستند احادیث کی نص سے تطابق رکھتا ہو، جس سے کم از کم کچھ علماء واقف ہوں، بہر صورت اجماع کو نص کے خلاف نہیں ہونا چاہئے وہ اجماع کو نص پر ترجیح دینے کے سخت مخالف ہیں۔ ابن تیمیہ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اجماع کے سامنے نص کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ نص اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ ایک نص دوسرے نص سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ ناسخ قوی ہو۔ اجماع قرآن وحدیث کی روشنی میں ہوتا ہے اس لیے قرآن وحدیث پر اسے فوقیت نہیں دی جا سکتی[۲۷]

اجماع کے باب میں محمد بن عبدالوہاب کا خیال ہے کہ یہ سنت کے خلاف ہے[۲۸]۔ اجماع کے تئیں محمد بن عبدالوہاب کا نقطۂ نظر ابن تیمیہ کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے، اسے انھوں نے صوفیوں کا عمل قرار دیا ہے۔ جسے انھوں نے بڑی دانشمندی سے آگے بڑھایا اور وہ عہد وسطیٰ کے اسلام کا ایک حصہ بن گیا۔ گزشتہ نسل کے طریقوں کے مطابق عہد وسطیٰ کے سلاطین کو پیچھے لوٹنا ضروری تھا[۲۹]۔ انھوں نے متقدمین فقہاء کے اجماع کو واضح طور پر رد کر دیا ہے اور دو چیزوں کو معیار قرار دیا ہے قرآن وسنت نبوی اور اسی کے ساتھ تعامل صحابہ کرام بھی۔

ابن تیمیہ تمام مقلدین کے مخالف نظر آتے ہیں۔ وہ اجتہاد پر خاص زور دیتے ہیں اس لیے کہ یہی صرف ایک موثر ذریعہ ہے جس سے نئے اسلامی قوانین اخذ کیے جا سکتے ہیں، وہ مسلمانوں کو تعلیم دیتے ہیں کہ وہ خود غور وخوض سے کام لیں نہ یہ کہ دوسروں کے خیالات کو آنکھ بند کر کے قبول کرتے چلے جائیں[۳۰]۔ اجتہاد علماء کرام کی قدامت پرستی ختم کر کے فقہ اسلامی کے لیے ایک نیا دروازہ کھولتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنی پوری زندگی سماجی مسائل سے متعلق فتویٰ نویسی میں صرف کر دی۔ یہ فتاوے اجتہاد کی بنیاد پر ہیں۔ ان کی فکر سماجی مسائل پر مرکوز تھی اور اسی سے انھیں عصری مسائل کے بارے میں غور وفکر کی تحریک پیدا ہوئی۔ ان

کی اجتہادی کوشش کے نتیجہ میں قرآن وسنت کی روشنی میں بہت سے احکام منظر عام پر آئے اور معاشرہ میں تبدیلی رونما ہوئی، مزید برآں اسلامی فقہ کے ذریعہ نئے معاشرتی اور مذہبی مسائل کا حل سامنے آیا۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا یہ خیال ہے کہ تمام مسلم دانشور اور علماء کو اپنی تعلیم وحکمت کی روشنی میں یہ حق انھیں حاصل ہے کہ نت نئے مسائل کا حل قرآن وسنت سے پیش کریں[۲۱] انھوں نے اس امر کی سخت مخالفت کی ہے کہ ماضی کے دانشوروں کی اندھی تقلید کی جائے، ان کے خیال میں مذہب کی ترجمانی وتشریح کسی خاص طبقہ کی اجارہ داری نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو انفرادی فیصلہ کی قوت رکھتا ہو اور کسی مذہبی رہنما کے فیصلہ پر اعتماد کی ضرورت محسوس نہ کرے اسے مجتہد کہا جاتا ہے۔ ہر شخص اجتہاد کا مجاز نہیں ہوسکتا ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کا کہنا ہے کہ مجتہدین کی صف میں شامل ہونے کے لیے لازمی ہے کہ وہ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ قرآن وسنت کے مطالعہ میں وقف کردے۔ عربی زبان کی باریکیوں اور اس کے علاوہ ناسخ ومنسوخ کے مسائل پر اس کی گہری نظر ہو۔

یہ بات حد درجہ حیرت انگیز ہے کہ محمد بن عبدالوہاب اور ان کے متبعین قیاس کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں۔ قیاس سے اسلامی فقہ میں ایک نئے باب کا آغاز ہوتا ہے، وہ صرف قرآن وحدیث کو اسلامی فقہ کا اصل ماخذ قرار دیتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب کے پیروکار قرآن وحدیث کی نص کی اتباع پر زور دیتے ہیں۔ جس کے سبب انھیں قدامت پسندوں اور ظاہر بینوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ان مسائل کے حل کے لیے جن کی وضاحت قرآن وحدیث سے نہیں ہوتی وہ قیاس کے بجائے اجتہاد کا سہارا لیتے ہیں وہ نص کی تشریح وترجمانی کے لیے لوگوں کو آزادی دیتے ہیں اور اس قیاس کا سہارا لینے پر زور نہیں دیتے جیسے عہد وسطیٰ کے فقہاء نے ترقی دی تھی۔ اس وقت کے فقہاء نے زیادہ تر قیاس پر انحصار کیا گرچہ اس سے فقہ کی ترجمانی کا محدود مقصد پورا ہوا۔ لیکن اس سے وسعت کے بجائے اور پابندیاں عائد ہوئیں[۲۲] علماء کرام نے قیاس کی اصل کو تسلیم کیا اور نص کی روح کے بجائے ہمیشہ اس کے ظاہری معنی پر زور دیا۔

"اسلام" کے مصنف فضل الرحمٰن کا کہنا ہے کہ قیاس کو قرآن وسنت کی روشنی میں نہایت آزادی سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن عہد وسطیٰ کے علماء نے اس کے دائرۂ عمل کو بہت محدود کردیا ہے گرچہ محمد بن عبدالوہاب نص کی اتباع کے باب میں بنیاد پرست اور اس کے ظاہری مفہوم پر شدت سے عمل کرنے والے تھے لیکن علماء کے قیاس کے مقابلے میں اجتہاد

کے استعمال میں بہت زیادہ وسیع النظر تھے[۳۳] مغربی علماء کے نزدیک نظریۂ اجتہاد نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ پروفیسر جان وال اپنی کتاب Islam Continuity and Change in Modern world میں رقمطراز ہیں کہ محمد بن عبدالوہاب کے مخصوص تصور اجتہاد سے ایسے خیالات کی عکاسی ہوتی ہے جنھیں روایتی بنیاد پرستی اور اٹھارھویں صدی کے سماجی اور اخلاقی تشکیلِ نو کا ایک حصہ سمجھا جاسکتا ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہی منفرد تصورِ اجتہاد اُس تحریک کو اسلام کے قدامت پرستانہ انداز سے ممتاز و ممیز کرتا ہے۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب دونوں ہی ان روایتی علماء کی تنقید کا سخت نشانہ بنے جن کا خیال ہے کہ انھوں نے ماضی کے تمام مکاتب فکر کی مخالفت کی ہے۔ اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے دونوں مفکرین نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ ان کے خیالات حنبلی فقہ سے کس قدر مطابقت رکھتے ہیں اور کس طرح وہ دیگر مذاہب کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ البتہ وہ اسے صحیح نہیں سمجھتے کہ قدیم علماء کے کاموں کو قرآن و سنت کے مساوی گردانا جائے وہ ان تمام قوانین کی چھان بین کرنا چاہتے ہیں جو تقلید کے راستے سے آئے ہیں[۳۵] بلا شبہ وہ اجتہاد کے حامی ہیں لیکن اس معاملہ میں انھوں نے امام حنبل کی اتباع کی ہے اور ان کا طریقہ اختیار کیا ہے[۳۶] اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلی طور پر اجتہاد کی ضرورت کبھی محسوس نہیں کرتے لیکن خاص مواقع پر وہ اجتہاد کی اہمیت کے قائل نظر آتے ہیں۔

محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کا دوسرا اہم پہلو تصور جہاد ہے وہ توحیدی دینیات پر خاص زور دیتے ہیں جو ابن تیمیہ کے افکار کا ایک حصہ تھا، ان کا تصور وحدانیت دراصل صوفیوں کے اس نظریہ کے ردعمل میں ہے کہ خدا کے تقرب کے حصول کے لیے وہ ایک پیغمبر، ایک ولی اور کبھی ایک درخت اور ایک مقبرہ کو اپنا سفارشی تصور کرتے ہیں[۳۷] محمد بن عبدالوہاب نے ببانگ دہل اولیاء پرستی کو بتوں کی پوجا سے بھی زیادہ برا کام قرار دیا ہے، دراصل ایک سچے مسلمان کا طرز عمل مثالی زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ نہ صرف تصوف، یونانی فلسفہ اور دینی مناظروں کو رد کرتے ہیں بلکہ وہ قبائلی نظام کے بھی مخالف ہیں۔ وہ لوگوں کو شریعت سے قریب کرنا چاہتے ہیں تاکہ خالص اسلامی طرز زندگی رواج پائے، محمد بن عبدالوہاب کی نشوونما اٹھارویں صدی میں جزیرہ نمائے عرب میں ہوئی اور ابن تیمیہ کے افکار کا مطالعہ کرنے سے ان کے اندر ایک فکری بلندی پیدا ہوئی۔ انھوں نے مغربیت کے خطرات کی نشاندھی پر اپنی توجہ مرکوز کرنے سے زیادہ

احیاء اسلام کے لیے تصور توحید کی مرکزیت و وسعت کی اہمیت کو واضح کیا۔ مسلمانوں کے عقائد اور زندگیوں کو مستحکم کرنے کے لیے انھوں نے وحدانیت اور اتحاد امت مسلمہ پر زور دیا۔[۳۵]

اسلامی شریعت کے نفاذ کے لیے محمد بن عبد الوہاب نے سلطنت عثمانی کے زوال آمادہ نظم و نسق پر بڑے زبردست حملے کیے اور یہ خیال ظاہر کیا کہ سلطان نے جس اسلام کی محافظت کی وہ حقیقی اسلام نہیں ہے اس لیے اسے یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے لیے امت مسلمہ کے خلیفہ کا لقب استعمال کریں۔[۳۶] محمد بن سعود کی سلطنت نے ان کے اسلامی ریاست کے تصور کی حمایت کی۔ اٹھارہویں صدی کے اختتام پر محمد بن عبد الوہاب اور ابن سعود کے سیاسی اور مذہبی افکار و خیالات میں ہم آہنگی پیدا ہوئی، اس طرح مشرقی عرب کے مرکز میں ایک ریاست کو استحکام ملا۔ انھوں نے اسلامی شریعت کے سیاق و سباق میں ایک ریاست کا خاکہ تیار کیا جس کی مشاورتی کونسل میں راسخ العقیدہ لوگوں اور عوام دونوں ہی شامل تھے۔[۳۷] اس طرح ان لوگوں نے قرآنی تعلیم کی اتباع کرتے ہوئے اپنے تمام معاشرتی، معاشی اور تعلیمی مسائل کو جماعتی زندگی کے طرز پر حل کیا اور امت مسلمہ کے اتحاد کو قرآن کی روشنی میں برقرار رکھا۔ اس حیثیت سے کہ ہمارے اوپر خدا کی پوری حاکمیت ہے۔[۳۸]

ابن تیمیہ کے سماجی اور مذہبی افکار کی روشنی میں محمد بن عبد الوہاب کی دعوت فکر نے ایسی موثر قوت پیدا کی جس کی وجہ سے عثمانی ترکوں کے لادینی نظام کو تبدیل کرنا آسان ہو گیا فکری ہم آہنگی کا یہ عہد جزیرہ نمائے عرب کے سماجی اور مذہبی انحطاط سے متعلق تھا جس نے انھیں مکمل اصلاح کی طرف مائل کر دیا۔ ابن تیمیہ کے خواب ان کے روحانی شاگردوں کے ہاتھوں شرمندۂ تعبیر ہوئے۔ محمد بن عبد الوہاب کو صرف ارباب اقتدار ہی کو اپنا ہمنوا بنانے کے لیے پریشانیوں کا سامنا کرنا نہیں پڑا بلکہ اس کے کے علماء سے بھی جنگیں لڑنی پڑیں۔ کیونکہ یہ لوگ اسلامی خلافت کے نمائندے کی حیثیت سے عثمانیوں کی ہمنوائی کر رہے تھے۔ ان کی رائے میں خلیفہ نہ ہونے سے ایک خلیفہ کا ہونا بہتر ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ برسر اقتدار عثمانی علماء کا تعلق حنفی فقہ سے تھا اور محمد بن عبد الوہاب کا حنبلی فقہ سے، اس وجہ سے بھی ان علماء نے ان کے خیالات کی مخالفت شروع کر دی۔

انیسویں اور بیسویں صدی کے علماء نے وہابی تحریک کا زبردست استقبال کیا اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ قرآن و حدیث اور نظریۂ اجتہاد پر اس تحریک نے کافی زور دیا اور

اس کا سب سے پہلا اقدام معاشرہ سے اوہام پرستی کو فنا کرنا تھا۔ پروفیسر جان وال نے بالکل سچ کہا ہے کہ وہابی تحریک بنیاد پرستی کا پہلا نمونہ ہے۔ یہ تحریک بیسویں صدی کی اسلامی تحریکات کا ایک حصہ ہے[۲۶] ان خیالات کو گلے لگانے سے مسلم علاقوں میں متعدد تحریکیں رونما آئیں۔ برصغیر ہند میں پہلی بار ۱۹۰۲ء میں وہابی تحریک کی موجودگی کا پتہ چلا۔ جس کی ابتدار موجودہ بنگلہ دیش کے ضلع فرید پور میں حاجی شریعت اللہ (۱۷۰۲-۱۸۴۰ء) کی قیادت میں ہوئی۔ شروع کے بیس سال تک ان کا قیام مکہ مکرمہ میں رہا۔ اس کے بعد وہ ہندوستان آئے اور انھوں نے فرائضی تحریک کی بنیاد ڈالی۔ شریعت اللہ نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا کیونکہ یہ انگریزوں کے زیر اقتدار تھا۔ انھوں نے شمال مغربی علاقہ سے بنگال تک اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے کوشش کی۔ وہابی تحریک نے بڑے پیمانے پر غرباء اور متوسط طبقہ کی حمایت حاصل کی[۲۷]

بیسویں صدی کے ہندوستان میں سرسید احمد خاں (۱۸۱۷-۱۸۹۸) ایک حریت پسند مفکر کی حیثیت سے منظر عام پر آئے وہ عصر حاضر کے جدید ترین مکتب فکر کے بانی ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ از سرِ نو اجتہاد کی شدید ضرورت ہے۔ ان کی رائے میں عہد وسطیٰ کے علمار کی اتباع کسی ایسے شخص کے لیے مناسب نہیں جو آزادانہ فیصلہ کی قوت رکھتا ہو۔ سچائی تو یہ ہے کہ قرآن وسنت کو بنیاد بنایا جائے کیونکہ یہی بنیادی مآخذ ہیں۔ چہ جائیکہ دسویں صدی کے فقہاء کے خیالات پر انحصار کیا جائے انھوں نے اپنے آپ کو ایک وہابی کی حیثیت سے پیش کیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ وہابیوں سے اپنے آپ کو منسوب کرنا ایک جرأت مندانہ اظہار حقیقت ہے[۲۸]

اس میں کوئی شک نہیں کہ بیسویں صدی کے عظیم مفکر مولانا مودودیؒ (۱۹۰۳-۱۹۷۹ء) کے اسلامی نظریات مجموعی حیثیت سے ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ مولانا مودودی نے اپنی کتاب "تجدید واحیائے دین" میں اجتہاد پر خاص زور دیا ہے۔ ابن تیمیہ کے نظریہ سے اتفاق کرتے ہوئے انھوں نے تصوف پر سخت تنقید کی[۲۹] محمد بن عبدالوہاب کی طرح مولانا مودودیؒ کو بھی تصوف میں کوئی افادیت نظر نہیں آتی، کسی عہد میں بھی عرب میں تصوف کی جلوہ نمائی نہیں ہو سکی۔ تصوف ہندوستان کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مذہب کی روح کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح ابن تیمیہؒ اور مولانا مودودیؒ کے نظریات میں کافی حد تک یکسانیت ہے، کیونکہ دونوں ہی خالص اسلامی طرز زندگی کے

نفاذ کے لیے کوشاں تھے۔

ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے نظریات دنیائے عرب کے مختلف حصوں تک پہنچے انیسویں صدی کے مصری مفکر اور مصلح محمد عبدہٗ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ء) نے مصر میں سلفی تحریک کا آغاز کیا جس کی بنیاد وحدانیت پر قائم تھی۔ کچھ لوگوں کے نزدیک یہ بات ابھی تک زیرِ غور ہے کیا وہ حقیقۃً محمد بن عبدالوہاب کے نظریات سے متاثر تھے۔[۵۵] محمد عبدہٗ نے محمد بن عبدالوہاب کی تعریف اور ان کے حریفوں کی مذمت کی ہے۔ انھوں نے جامعہ الازہر میں اپنے لکچر کے دوران صراحتاً بیان کیا کہ محمد بن عبدالوہاب کو ابن سعود کی تلوار کی حمایت حاصل تھی شیخ محمد عبدہٗ کے حامی مصر کے کچھ روشن خیال حضرات تھے۔ محمد عبدہٗ کے پیروکار بلاشبہ علمی طور پر وہابی کہے جا سکتے ہیں گرچہ انھوں نے اپنے لیے یہ لقب اختیار نہیں کیا۔[۵۶]

سلفیہ تحریک کے ترجمان رسالہ "المنار" کے ایڈیٹر محمد رشید رضا (۱۹۳۵ - ۱۹۵۵ء) نے پر زور لفظوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ "المنار" نہ تو کسی فقہی اسکول کا حامی ہے اور نہ کسی جماعت ہی کا پیرو یہ صرف قرآن و حدیث کے گہرے تعلق پر زور دیتا ہے، اس سے صاف طور پر ان دونوں کے فکری مآخذ کی یکسانیت ظاہر ہوتی ہے۔ سلفیہ تحریک کا اثر مصری "اخوان المسلمین" نامی تحریک کی صورت میں بھی نمایاں ہوا جس کے بانی مشہور مصری عالم حسن البنا شہیدؒ تھے جنھیں روحانی فکر ان ہی سے ملی۔ دراصل ان لوگوں کے اندر جو جذبات و خیالات کارفرما تھے وہ ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے افکار کا پرتو تھا۔[۵۷] یہ بات حقیقت سے خالی نہیں کہ ہندوستان پاکستان، شمالی افریقہ، یمن، سوڈان اور زنجبار کے معاصر مفکرین سید احمد بریلوی[۵۸] (۱۸۳۱ - ۱۸۷۶ء) محمد بن السنوسی (۱۸۵۹ - ۱۷۸۷ء) اور امام محمد بن علی الشوکانی (۱۷۵۹ - ۱۸۳۴ء) کسی حد تک احیاءِ دین کا کام کرنے والی اسی عظیم تحریک سے منسلک تھے اور اپنے خیالات میں سارے مفکرین انھیں دونوں عظیم مفکرین اسلام سے متاثر نظر آرہے ہیں۔[۵۹] اس طرح وہابی تحریک نے اپنے معاصر مسلمانوں کے افکار پر نہایت گہرے اثرات ڈالے ہیں ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب کے نظریات میں مماثلت کے باوجود دونوں کے درمیان بعض خیالات اور مسائل کے علمی حل میں کچھ اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ ایک عظیم دانشور دینی عالم، مصنف اور مذہبی رہنما تھے۔ ان کی موثر تحریروں نے اس وقت ایک فکری انقلاب برپا کیا اور آج تک اس کے اثرات باقی ہیں وہ ایک سماجی مصلح اور سیاسی مفکر تھے، جنھوں نے

اسلامی ریاست کا ایک واضح خاکہ بھی پیش کیا وہ نہ صرف حکومت سے برسرِ پیکار ہوئے اور ایک طویل عرصہ تک جیل کی سلاخوں کے پیچھے رہے اور وہیں روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ بلکہ انھوں نے تصوف، شیعیت، علماء فلاسفہ کا مقابلہ کیا اور مسلم ملکوں پر یورش کرنے والے تاتاریوں کے خلاف بھی محاذ آرائی کی۔ ان کی سب سے بڑی بدقسمتی یہ رہی کہ اپنے نظریات کے اثرات کا مشاہدہ نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ریاست کے قائدین نے انھیں ابھرنے نہیں دیا اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سیاسی سوجھ بوجھ کی شاید کمی بھی تھی۔[۱۵۱] دوسرے محمد بن عبدالوہاب اصلاً ایک دینی رہنما تھے، نہ کہ ایک ذہین دانشور اور صاحب قلم وہ اپنی طبعی اور اخلاقی قوت اور قائدانہ صلاحیت کے ذریعہ محمد بن سعود اور قبائلی لوگوں کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے۔ جس کی وجہ سے اسلامی ریاست کے قیام کا موقع ملا۔ اس نئی ریاست کا انحصار جماعتی یا گروہی طرزِ فکر پر تھا۔ یہ نہ تو اسلامی نقطۂ نظر سے میل کھاتا تھا اور نہ جدید سائنسی معاشرہ ہی سے۔ اس لیے کہ عملی طور پر اس وقت اسلام کے سیاسی، معاشی اور تجارتی امور میں انقلابی ترقی کی بہت کمی تھی۔[۱۵۲]

تاریخ کا طالب علم ہمیشہ اہم تاریخی چیزوں اور تاریخی خیالات کے باب میں ہر اس ماخذ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے جہاں تک رسائی ممکن ہو۔ ایسے ہی ہر ممکنہ کوشش وہابی تحریک کے ارتقاء کی وضاحت میں کی گئی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ حنبلی اسکول نے اپنے سارے فقہی تصورات ابن تیمیہ سے اخذ کیے[۱۵۳] لیکن خود ابن تیمیہ کو ظالم حکومت کے سخت رویئے کی وجہ سے اپنے خیالات کے اظہار کے مواقع کم ملے۔ اس لیے انھوں نے اپنی ذہانت اور علمی گہرائی کا مظاہرہ اپنی تحریروں کے ذریعہ کیا۔ ابن تیمیہ کے ان علمی کارناموں کے باوجود صرف چند علماء نے ایک مسلم عالم دین، دانشور اور فقیہہ کی حیثیت سے ان کا گہرا مطالعہ پیش کیا ہے۔ ان میں ان کے شاگرد ابن قیم اور متبعین میں محمد بن عبدالوہاب شامل ہیں۔ جنھوں نے ان کے افکار کو عملی جامہ پہنایا۔[۱۵۴]

تیرھویں صدی میں ابن تیمیہ کے خیالات نہ صرف محمد بن عبدالوہاب کی تخلیقی تحریک کا ایک جزء ہیں۔ بلکہ ان کی وجہ سے اس میں ایک ایسی طاقت وقوت پیدا ہو گئی جس کی بدولت محمد بن عبدالوہاب احیاء دین کے لیے کمربستہ ہوئے اور پھر اٹھارہویں صدی میں ایک طاقتور مسلم حکومت (سلطنت عثمانیہ) کے خلاف جزیرہ نمائے عرب میں سینہ سپر ہو گئے۔ یہاں

محمد حیات السندھی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جو محمد بن عبد الوہاب کے حدیث کے استاذ تھے، انھوں نے محمد بن عبد الوہاب کے اندر مسلم معاشرہ کی اصلاح کا جذبہ پیدا کیا۔ بہر حال اس میں خاص عمل دخل ابن عبد الوہاب کا ہے، جنھوں نے اس مقصد کو روبعمل لانے کے لیے ایک موثر تحریک کی بنیاد ڈالی۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اور محمد بن عبد الوہاب کے خیالات میں کافی حد تک ہم آہنگی ہے، دونوں ہی قرآن کریم اور مستند احادیث کی جانب رجوع پر زور دیتے ہیں اور روایت پرستی سے انحراف کی دعوت دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ اور ابن عبد الوہاب دونوں ہی کے یہاں اجتہاد کی اہمیت و ضرورت مسلم ہے۔ ان لوگوں کو جن کا یہ خیال ہے کہ وہابی تحریک دوسری تمام اصلاحی تحریکوں کے قیام کا سبب بنی یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان کی راہیں ابن تیمیہ نے ہموار کی ہیں اس لیے ابن تیمیہ اور محمد بن عبد الوہاب کی زندگی کا ہوشمندانہ تجزیہ کیے بغیر وہابی تحریک یا کسی دوسری اصلاحی تحریک کا شعور حاصل کرنا صحیح معنوں میں ممکن نہیں خواہ وہ تاریخ کے کسی دور سے تعلق رکھتی ہو۔

حوالے اور حواشی

۱ فضل الرحمٰن، اسلام، شکاگو یونیورسٹی، ، ۱۹۷۹ء، ص ۱۹۶

(2) Muinuddin Ahmad Khan "A Diplomat s Report on Wahabism of Arabia" Islamic studies, 7 (1968, No 1) P.34

نیز دیکھیے محمد بن احمد بن سلیمان کلانی، دعوۃ الشیخ محمد بن عبد الوہاب واثرہ فی العالم الاسلامی، الشرق الاوسط ۸ اکتوبر ۱۹۸۶ء ص ۱

(3) Victor E. Makari, Ibn Taymiyyah's Ethics: The social Factar (Clifornia scholars Press, 1983) P.P. 21-22.

۴ ایضاً

(5) Syed Abul ala Maududi, A short History of the Islamic Revivalist Moevement in Islam (تجدید و احیاء دین) (Lahore Islamic Publications Ltd) P.P. 62-64

۶ مکی، محولہ بالا، ص۱۸۱

(7) M. S. Zahaddin "Wahabism and its Influence out side Arabia," Islamic Quarterly, 23-24 (1979-80) P.146

(8) John voll, "Mohd Hayya Al Sindi and Mohd Ibn' Abdal, Wahab. An Analysis of on intellectuals Group in eighteen Century Madina," School of Oriental and a prican studies Bulletin" 38 (1975) PP32-33 and Zoharuddin, Op. cit, P. 147

۹ جان وال، محولہ بالا، ص۳۷-۳۹ ۱۰ ایضاً ص۳۵

۱۱ معین الدین احمد خان، محولہ بالا، ص۳۵ ۱۲ مکی، محولا بالا، ص۱۹۰

۱۳ ایضاً ص۱۷۷-۱۷۸ ۱۴ ایضاً، ص۹۷-۹۸

۱۵ محمد بن عبدالوہاب، کتاب التوحید، بیروت، ۱۹۶۹ء، ص۱۷-۲۵

۱۶ شیخ حفیظ وہاب، عربین ڈیز، لندن، ۱۹۶۴ء، ص۹۹ ۱۷ ایضاً، ص۱۰۰

۱۸ مکی، محولہ بالا، ص۹۷-۹۸ ۱۹ مولانا مودودی، محولہ بالا، ص۶۶-۶۷

۲۰ شیخ حفیظ وہاب، محولہ بالا ص۹۹-۱۰۰

(21) Ignoz Goldzihar, Introduction to Islamic Teology and Law (Princetion: Princeton University. Press 1981) PP, 240-41

۲۲ مکی، محولہ بالا، ص۲۶-۲۷ ۲۳ شیخ حفیظ وہاب، ص۹۵

۲۴ زہرالدین، محولہ بالا، ص۱۲۷-۱۲۸ ۲۵ شیخ حفیظ وہاب، ص۸۹

۲۶ ابن تیمیہ، الفتاوی الکبری، جلد اول، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص۴۸۳

۲۷ ابن تیمیہ: معارج الوصول فی ان اصول الدین و فروعہ قد بینہ الرسول - قاہرہ، مطبعہ سلفیہ ۱۳۴۶ھ، ص۲۷

۲۸ گولڈزیہر، ص۲۴۳ ۲۹ فضل الرحمٰن، محولہ بالا، ص۱۹۷

۳۰ مکی، محولہ بالا، ص۸۸-۹۰

(31) Sheikh Hafiz. Wahab, "Wahabism in Arabia, Past and Present" Royal Central Asim Society 16, (1929) P,463

۳۲ے فضل الرحمان، صہ ۱۹۸ ۳۳ے ایضاً، صہ ۱۹۹

(34) John Obert voll, Islam Continuity and Change in the Modern world (Bovlder: West, view Press, 1982, P. 62

(35) Joseph Scocht, "The School of Law and Later Deve-lopment of jurisprudence" in Law in the Middle east, Edited by Majid Khadduri and Harbert J Lieberny (Washington D.C. The Middle east Ins-titute, 1955) PP. 74-75

۳۶ے جان وال، محولہ بالا، صہ ۸۱ ۳۷ے شیخ حفیظ وہاب، محولہ بالا، صہ ۹۱

۳۸ے مکری، صہ ۱۹۱ ۳۹ے ایضاً صہ ۱۹۱

(40) H, St, J B. Philby "A Survey of Wahabi Arabia "Royel Central Asian Society journal 16 (1929) PP. 470-79

۴۱ے زہرالدین، محولہ بالا، صہ ۱۴۹-۱۵۰ ۴۲ے جان وال، صہ ۶۲

(43) Aziz Ahmad, An Intellictual History of Islam in India, Islamic Surveys No 7 (Edinburgh, 1969) P10-

گزارش ہے

کہ ادارۂ تحقیق کو سہ ماہی 'تحقیقات اسلامی' کے حسب ذیل شماروں کی ضرورت ہے جو صاحب ان میں سے جتنے شمارے فراہم کریں گے ۸۸ء میں اسی لحاظ سے ان کی خریداری میں اضافہ کردیا جائے گا۔ اگر وہ چاہیں تو ان کی قیمت بھی ادا کی جاسکتی ہے۔

۱۹۸۲ء (اپریل تا جون) ۱۹۸۳ء (جنوری تا مارچ) (اپریل تا جون) ۱۹۸۴ء (جنوری تا مارچ) (اپریل تا جون) ۱۹۸۵ء (جنوری تا مارچ) ۱۹۸۶ء (جنوری تا مارچ) (اپریل تا جون) (جولائی تا ستمبر)

منیجر سہ ماہی تحقیقات اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

تعارف وتبصرہ

مالک رام اور اسلامیات

پروفیسر عبد المغنی

مشہور محقق اور ماہر غالبیات، جناب مالک رام نے اسلامیات کا بھی بہت اچھا مطالعہ کیا ہے، جس کا اظہار ان کی دو کتابوں "عورت اور اسلامی تعلیم" اور "اسلامیات" میں ہوا ہے۔ اس مطالعے کا ایک جائزہ لینے کے لیے ہم سب سے پہلے دوسری کتاب پر ایک نظر ڈالیں گے، اس لیے کہ اس میں حسب ذیل اصولی موضوعات پر بحث کی گئی ہے:

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

الاسلام

اسلامی خلافت

پہلا مضمون اسلام کے بنیادی کلمے کی ایک عمدہ تشریح ہے، جس میں اختصار کے ساتھ توحید و رسالت کے ارکانِ ایمان کی اہمیت واضح کی گئی ہے، گرچہ زیادہ زور توحید پر دیا گیا ہے اور رسالت کے اقرار کو بھی گویا توحید ہی کی ایک توسیع قرار دیا گیا ہے:

"جب کوئی آدمی لا الٰہ الا اللہ محمد رسولُ اللہ کہتا ہے، تو وہ اس بات کا اشتہار دے رہا ہے کہ میں آج سے خدا کے سوا کسی اور کو معبود سمجھوں گا نہ اس کی عبادت کروں گا، یہاں تک کہ محمدؐ کی بھی نہیں، کیونکہ وہ بھی صرف اس کے رسول ہیں، معبود نہیں۔" (ص۱۲ اسلامیات)

یہ بیان دراصل بعض لوگوں کے اس اعتراض پر دیا گیا ہے کہ بظاہر کلمۂ اسلام میں اللہ کے ساتھ ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل کر کے گویا توحیدِ خالص میں ایک آمیزش کر دی گئی ہے۔ اس الزام کے جواب میں جناب مالک رام نے جو کچھ کہا ہے وہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، مگر جس منقیانہ انداز

سے انھوں نے اظہارِ خیال کیا ہے وہ رسالت کی پوری حقیقت واضح کرنے کے لیے کافی نہیں۔ اوّل تو اس اظہارِ خیال میں ایک دفاعی اور عذر خواہانہ انداز اختیار کیا گیا ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں تھی، دوسرے اثبات کو نفی کے مفہوم میں پیش کر کے اصل نکتے کی اہمیت کم کر دی گئی ہے۔ اسلام کے کلمۂ ایمان کی متعدد عبارتیں خود شریعت کی تجویز کردہ ہیں جن سے کلمۂ طیبہ کی وضاحت بہ آسانی ہو جاتی ہے اور اس سلسلے میں کسی پُر تکلف بحث کی حاجت نہیں رہ جاتی۔ مثال کے طور پر پنج وقتہ نمازوں میں ہر مسلمان تشہد کے قعدے میں کلمۂ شہادت اس طرح ادا کرتا ہے:

اشهد ان لا الٰہ الا اللہ واشهد ان محمدًا عبدہ ورسولہ

اس اعلان میں رسالت کی شہادت اس طریقے سے دی گئی ہے کہ پہلے رسول اللہ کے بندۂ خدا ہونے کا اقرار کر کے توحید کے متعلق ہر اشتباہ کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے، اس کے بعد رسالت کا اظہار کیا گیا ہے۔ لہٰذا ایک بندۂ خدا کے خدائی میں شریک ہونے کا کوئی سوال نہیں اٹھتا، صرف اس کے منصبِ رسالت کی عظمت ضرور ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ واقعہ یہ ہے کہ بجائے خود لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے کلمۂ توحید ہی میں جس ترتیب سے رسالت کا اقرار کیا گیا ہے وہی یہ بتانے کے لیے بالکل کافی ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف اس خدا کے پیغمبر ہیں جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ یہ نکتہ کلمے کے پہلے جز کے تجزیے سے بھی عیاں ہو سکتا ہے۔ جب کہا جاتا ہے کہ "اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں" تو ہر انسان یا ہر شے کے معبود ہونے کی یکسر نفی ہو گئی، اب اگر اس کے بعد کسی انسان کی رسالت کا اثبات کیا جاتا ہے تو اس سے توحید میں آمیزش کیسے ہو گی؟ اس سلسلہ میں کوئی اعتراض صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو یا تو عربی سے نابلد ہو یا جان بوجھ کر ایک سیدھی سادی عبارت میں توڑ مروڑ کر کے لوگوں کے دلوں میں شک ڈالنا چاہتا ہو۔ اس کا مقصد در اصل اسلام کے عظیم الشان تصورِ رسالت کو مجروح کرنا ہے، تاکہ اس کے بعد انقلاب آفریں نظریۂ توحید پر بھی ضرب اپنے آپ پڑ جائے۔ مسلمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا آخری رسول سمجھتے ہیں، جب کہ ان کی بعثت سے قبل ہر ملک اور دور میں بھیجے جانے والے اللہ کے تمام رسولوں پر اپنے ایمان کا اعلان کرتے ہیں۔ اس طرح ختمِ رسالت بجائے خود وحدتِ انسانی کے اس تخیل کا نشان بن جاتا ہے جو اسلامی توحید میں مضمر ہے۔ لہٰذا رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کو عبد تسلیم کرتے ہوئے بھی ان کی رسالت کی جلالتِ شان کا احساس ہر مسلمان کے دل میں پیدا ہونا چاہیے، جو محض ان کی الوہیت کی نفی سے نہیں ہو سکتا، جب تک اس کے

ساتھ ہی ان کی رسالت کا مثبت اقرار بھی اس کے تمام مضمرات کے ساتھ نہ ہو۔

زیر نظر مضمون میں حسب ذیل آیت کا ترجمہ محل نظر ہے:

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (۳: ۹)

(ہم تک پہنچنے کا راستہ اسلام ہے) (ص۱۶ اسلامیات)

اس ترجمے سے اصلی مفہوم واضح نہیں ہوتا جو یہ ہے کہ "اللہ کے نزدیک دین صرف اسلام ہے۔" یہ آیت کا لفظی ترجمہ بھی بالکل صحیح طور پر ہے اور اُس کا حقیقی و مکمل مفہوم بھی اسی ترجمے سے ادا ہوتا ہے۔ اس نکتے کا ثبوت سیاق و سباق کی ایک دوسری آیت "وَمَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الاسلام دیناً فلن یُّقْبَلَ مِنْہُ" (۳: ۸۵) سے بھی ملتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ "اسلام کے سوا جو شخص کوئی اور طریقہ اختیار کرنا چاہے اس کا وہ طریقہ ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔" یہ بات پہلی آیت کے ہی باقی حصے سے بھی واضح ہے جو یہ ہے: "اس دین سے ہٹ کر جو مختلف طریقے ان لوگوں نے اختیار کیے جنھیں کتاب دی گئی تھی ان کے اس طرزِ عمل کی کوئی وجہ اس کے سوا نہ تھی کہ انھوں نے علم آجانے کے بعد آپس میں ایک دوسرے پر زیادتی کرنے کے لیے ایسا کیا۔" یہی وجہ ہے کہ خود جناب مالک رام نے اپنے دوسرے ہی مضمون "الاسلام" میں زیر نظر کتاب کے صفحہ ۲۵ پر مذکورہ آیت کا صحیح ترجمہ درج کر دیا ہے، جو یہ ہے: "بے شک، دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔"

اس دوسرے مضمون میں مختصر طور پر بطور ایک اصطلاح کے لفظ اسلام کی اچھی وضاحت کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں چند بنیادی سوالات کے جوابات بھی خوش اسلوبی سے دیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیگر مذاہب میں عیسائیت نے خدا کا تصور باپ کی حیثیت سے قائم کیا ہے اور ہندو دھرم میں باپ کے ساتھ ساتھ ماں کا تصور بھی خدا کے متعلق پایا جاتا ہے، مگر اسلام نے ان بشری رشتوں سے تصورِ الٰہ کی تنزیہہ کر کے خدا کے لیے ایک نہایت جامع لفظ "رب" کا استعمال کیا ہے۔ اس نکتے پر روشنی ڈالتے ہوئے جناب مالک رام یہ فکر انگیز بیان دیتے ہیں:

"اگر تدبر سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ "رب" کے تصور میں "اَب" اور "اُم" دونوں سے کہیں زیادہ وسعت اور گہرائی ہے۔" (ص۲۲ اسلامیات)

اس موضوع پر "بعثتِ انبیا" اور "اہلِ کتاب" کے اہم نکات کی تشریح کر کے جناب مالک رام نے واضح کیا ہے کہ اسلامی تصور توحید وحدتِ انسانی کا سب سے بڑا پیغام ہے، جو ایک خدا اور ایک انسان کے تخیل کے تحت پوری انسانیت کو خدا پرستی کے محاذ پر متحد کرنا چاہتا ہے، اسی

لیے مسلم کا مطلب صرف خدا کا فرماں بردار ہے جو ہر دور میں خداپرستوں کا لقب رہا ہے۔ لہٰذا وہ "اصولِ اسلام" کی صراحت کرتے ہوئے عالمی سطح پر انسانی یک جہتی کے حسب ذیل مسلمات پیش کرتے ہیں:

"(۱) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کی جائے۔

(۲) کسی اور ہستی کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک قرار نہ دیا جائے۔

(۳) ایک انسان کسی دوسرے انسان کے ساتھ ایسا برتاؤ نہ کرے، گویا خدا کو چھوڑ کر وہ اسے اپنا پروردگار سمجھ رہا ہے۔" (ص۳۳ اسلامیات)

ان اصولوں کی بنیاد پر جناب مالک رام مضمون کے آخر میں یہ بصیرت افروز سوال اٹھاتے ہیں:

"کیا دنیا کی خداپرست قوموں میں آج اس اصول پر کوئی سمجھوتا نہیں ہو سکتا؟" (ایضاً)

اگر اقوامِ متحدہ میں شریک ممالک قومی مفاد پرستی اور جنگ بازی کی تفرقہ پردازیاں چھوڑ کر اس سوال پر غور کرنے کی زحمت گوارہ کریں اور سنجیدگی و اخلاص کے ساتھ کسی نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کریں تو عام انسانی اخوت و مساوات کا وہ خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے جو تاریخ میں پہلی بار اسلام ہی نے دیکھا تھا اور اپنے دورِ عروج میں اس کی وہ تعبیر بھی نکالی تھی جو عصرِ حاضر کی بین الاقوامیت کی شکل میں آج ہمارے سامنے ہے۔

مذکورہ مضمون میں حسب ذیل آیت کا ترجمہ صحیح نہیں:

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ (۲۲: ۷۸)

(اور دین تمہارے باپ ابراہیم کا، انھیں نے تمہارا نام مسلمان رکھا ہے) (ص۲۵ اسلامیات)

اس آیت میں "هُوَ" کی ضمیر خدا کی طرف راجع ہے، حضرت ابراہیم کی طرف نہیں۔ اس سلسلے میں نقلی دلیلوں کے علاوہ صریحاً عقلی استدلال یہ ہے کہ خداپرستوں کے لیے مسلم کا نام حضرت ابراہیم کے بہت قبل، تخلیقِ آدم کے وقت سے ہی چلا آرہا ہے، صرف مسلمانوں کو ملتِ ابراہیمی کا رکن قرار دینے سے لفظ مسلم کی اس قدامت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حضرت ابراہیمؑ خود بھی اللہ ہی کے بنائے ہوئے مسلم تھے، جیسا کہ سورۂ بقرہ کی آیت ۱۲۸ سے بھی واضح ہے، جس کا حوالہ جناب مالک رام نے دیا ہے۔ چناں چہ اسی مضمون میں کتاب کے صفحہ ۲۹ پر مصنف نے زیرِ بحث آیت کا صحیح ترجمہ درج کیا ہے، جو اس طرح ہے:

"اسی (خدا) نے تمہیں پہلے بھی مسلمان کا نام دیا اور اب اس میں بھی۔"

یہاں آیت کا بقیہ حصہ بھی دے دیا گیا ہے، جو یوں ہے: "هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا"

تیسرا مضمون "اسلامی خلافت" ہے۔ اس میں اسلام کے جمہوری اصول "شوریٰ" کی تشریح کر کے خلفائے راشدین کے تقرر کے مختلف طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد "خلیفہ کی صفات" بتائی گئی ہیں۔ پھر "اسلامی خلافت کے اصول" پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ اصول مصنف کے تجزیے کے مطابق تعداد میں گیارہ ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے تصورِ خلافت میں کچھ نکتے موجودہ جمہوریت کے قواعد وضوابط کے مشابہ ہیں اور کچھ ان سے مختلف۔ مثال کے طور پر شورائیت کا عنصر جس کے مطابق مسلمانوں کے معاملات باہمی مشورے سے طے ہوتے ہیں جمہوری ہے، مگر جمہوریت کے برخلاف خلافت کے لیے کوئی خاص انتخابی ادارہ مقرر نہیں کیا گیا ہے، نہ قانون سازی اور انتظامی امور میں کثرتِ رائے کی پابندی پر زور دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں قانون سازی کا معاملہ تو واضح ہے، اس لیے کہ اس کا اختیار عوامی نمایندوں کے بجائے خدا ورسول کے لیے محفوظ ہے اور شریعت کا مطلب ہی قانون الٰہی ہے۔ یہ تشریع کا سوال ہے اور شارع اللہ کی وحی کے تحت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ البتہ جن مسائل کی وضاحت شریعت میں موجود نہیں ہو ان کے متعلق کتاب وسنت کی عام بنیادی ہدایات کی روشنی میں قیاس واجتہاد ہو سکتا ہے اور اس پر اجماع بھی کیا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ امر بحث طلب ہے کہ اجماع انفرادی طور پر علمائے دین کے اجتہاد کے مطابق ہوگا یا علما ودیگر ماہرینِ قانون مل کر کسی اجتماعی ادارے مثلاً اسمبلی یا پارلیامنٹ کی نمایندہ شکل میں کوئی اجتہاد کر سکتے ہیں جس پر اتفاق رائے کا نام اجماع ہوگا، اگر پوری ملت اسے تسلیم کر لے۔ تشریع کی یہ تصریح جناب مالک رام نے نہیں کی ہے، لیکن انھوں نے مضمون کے آخر میں جو سوال اٹھایا ہے اس کے پیشِ نظر راقم السطور نے کچھ وضاحتی اشارات دے دیے ہیں۔ سوال یہ ہے:

> "ان اصولوں کا موجودہ دور کی جمہوریت سے مقابلہ کر کے دیکھا جا سکتا ہے کہ کیا ان معنوں میں اسلام میں جمہوریت ہے یا نہیں!"

مصنف کا جملہ استفہامیہ نہیں استعجابیہ نشان پر ختم ہوتا ہے، جس کا مطلب ایک قسم کا چیلنج بھی ہو سکتا ہے ان لوگوں کے لیے جو آج اسلام میں جمہوریت کا ثبوت کسی نہ کسی طرح مہیا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن جناب مالک رام کا فقرہ "موجودہ دور کی جمہوریت" اس سلسلے میں گرہ کشا ہو سکتا ہے اور صاف کہا جا سکتا ہے کہ اسلام میں وہ مغربی جمہوریت نہیں ہے جو موجودہ دور میں رائج ہو چکی ہے۔ اسلامی خلافت نہ تو آج کے انتخابی ہنگاموں کی روادار ہے، نہ ہر مسئلے پر اس عوامی شور وغوغا

کی جس کا محرک بالعموم گروہ بندی و مفاد پرستی ہوتی ہے۔ اول تو اسلامی خلافت میں کوئی شخص اپنے انتخاب کا امیدوار اور اپنی برتری کا دعوے دار نہیں ہوتا، دوسرے جو شخص اپنی صلاحیت و دیانت اور خدمت و ایثار کی بنا پر اجتماعی رضامندی سے ایک بار خلیفہ یا امیر مقرر ہو جاتا ہے وہ حدودِ شریعت کے اندر پوری طرح بااختیار ہوتا ہے اور استقلال و استحکام کے ساتھ دین کے فروغ اور معاشرے کی فلاح و ترقی کے لیے کام کر سکتا ہے۔

کتاب کا آخری اور سب سے معرکہ آرا مضمون "عورت مذاہبِ عالم میں" ہے۔ یہ جناب مالک رام کی پہلی کتاب اسلامیات "عورت اور اسلامی تعلیم" کا نہ صرف خلاصہ بلکہ اس میں ایک اضافہ بھی ہے، اس لیے کہ عورت کے متعلق اسلامی تعلیم کا موازنہ دوسرے مذاہب، مثلاً عیسائیت، یہودیت اور ہندو دھرم کی تعلیمات یا روایات سے کر کے دکھایا گیا ہے کہ بہترین نقطۂ نظر اسلام ہی کا ہے۔ اس موضوع پر بحث ہم مذکورہ کتاب کے سلسلے میں کریں گے۔ ابھی مضمون کے بعض مقامات کے اشکالات کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ حسبِ ذیل آیت کا ترجمہ محلِ نظر ہے:

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا (۲ : ۱۰۶)

(ہم کوئی شریعت یا وحی منسوخ نہیں کرتے یا لوگوں کے دل سے اسے فراموش یا محو نہیں ہونے دیتے جب تک اس سے بہتر یا کم از کم اسی جیسی دوسری شریعت اس کی جگہ نہیں لے آتے) (ص ۱۳۱ اسلامیات)

یہاں آیت کے لفظ کا ترجمہ وحی کے مترادف کے ساتھ شریعت کیا گیا ہے، حالاں کہ آیت کا مفہوم صرف آیت ہوتا ہے، شریعت نہیں اور قرآن اس موقع پر تنسیخِ شریعت نہیں، صرف تبدیلِ آیت کی بات کر رہا ہے۔ لہٰذا جو بات جہاں پر ہے اور جس حد تک ہے اس کو وہیں اور اسی حد میں رکھنا چاہیے، ورنہ کچھ بحثیں بے محل چھڑ جائیں گی۔ فی الواقع تنسیخِ شریعت کی بحث بہت نازک اور پیچیدہ ہے۔ اس میں طوالت بھی ہے۔ اپنے دوسرے مضمون "الاسلام" میں جناب مالک رام نے اس موضوع کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"دراصل تغیر و تبدل اور ارتقا کا عمل شریعت اور قانون میں ہوا ہے..... جتنی الہامی کتابیں اس وقت ملتی ہیں ان سب میں اعتقادات اور اخلاق کا حصہ کم و بیش یکساں ہے۔ صرف اجمال اور تفصیل کا تفاوت ہے۔ لیکن شریعت اور قانون کا حصہ خاصا مختلف ہے۔" (ص ۲۷ اسلامیات)

اس بیان میں جناب مالک رام شریعت اور قانون کو ایک دوسرے کا ہم معنی سمجھتے ہیں اور انھیں اعتقادات واخلاق سے ممیز کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت اس سلسلے میں جو علمی بحثیں کی گئی ہیں وہ اخلاق وقانون یا اعتقاد وشریعت کے مقابلے پر مبنی نہیں، بلکہ دین وشریعت کے فرق پر مشتمل ہیں۔ علما کا عام طور پر خیال ہے کہ دین ہمیشہ ایک رہا ہے اور وہ قانونِ قدرت کی طرح اٹل ہے، لیکن شریعتیں وقت اور ماحول کے لحاظ سے بدلتی رہی ہیں، مثلاً شریعت موسوی اور شریعتِ محمدی کے درمیان کچھ فرق ہے، اگرچہ دونوں کا منبع ایک یعنی دینِ اسلام ہے۔ لیکن اس امتیاز کا یہ مطلب نہیں کہ شریعتِ محمدی اور شریعتِ موسوی میں کوئی مماثلت نہیں۔ تورات کے احکام عشرہ قرآن میں بھی موجود ہیں۔ البتہ قرآن یہ وضاحت کرتا ہے کہ یہودیوں نے اپنی روایات وخرافات میں اللہ کے اس کلام کو مسخ کر دیا جو ان کے پیغمبر پر نازل ہوا تھا، جب کہ قرآن خدا کے خالص کلام اور پیغام کو پیش کر کے حقائق کے رخ سے وہ پردے اٹھا رہا ہے جو یہودی مشائخ نے اس پر ڈال رکھے تھے۔ اسی لیے قرآن کا موقف یہ ہے کہ وہ پچھلے تمام پیغمبروں پر نازل ہونے والی خدا کی تمام کتابوں کی تصدیق کرنے والا اور ان کی تعلیمات پر مشتمل ہے، وہ ان کے احکام کی توضیح بھی کرتا ہے اور تکمیل بھی۔ اس طرح شریعت کی تبدیلیاں صرف بعض امور میں جزوی طور پر ہوتی ہیں، پوری کی پوری پچھلی شریعت نہیں، صرف اس کے کچھ حصے بدلے جاتے ہیں۔ یہی مطلب ہے زیرِ بحث آیت میں صرف کسی آیت یعنی اس میں مضمر کسی حکم کی تبدیلی کا۔

"یہود کا ایک رواج" کے باب میں جناب مالک رام نے حضرت مریم کی پیدائش کے واقعے پر ان کی ماں سے منسوب ایک شخص، یوسف نجار، کا جو ذکر کیا ہے وہ تحقیق طلب ہے۔ قرآن اس ذکر سے خالی ہے اور اسرائیلیات بداہتہً ناقابلِ اعتبار ہیں۔ اسی طرح "جاہلیت میں نیوگ" کے عنوان سے ایک مختصر بیان کا یہ جملہ ناقابلِ فہم ہے: "قرآن میں جہاں احصان کے مقابلے میں مسافحت سے منع کیا ہے وہاں یہی عارضی تعلق مراد ہے۔" احصان یقیناً مسافحت سے محفوظ رہنے کا بہترین ذریعہ وطریقہ ہے، مگر یہ ہر قسم کی شہوت رانی کے مقابلے میں ازدواج کے تحفظِ عصمت کی ضمانت دیتا ہے، صرف کسی خاص جاہلانہ عارضی تعلق کی مخالفت تک اس کا اثر محدود نہیں ہے۔ اس تحدید میں غلطی یہ ہے کہ عموم کو تخصیص سے بدل دیا گیا ہے، جس کا کوئی قرینہ واضح نہیں اور نہ اس کی کوئی ضرورت ہے۔

"عورت اور اسلامی تعلیم" جناب مالک رام کی ایک اہم علمی تصنیف ہے اور اپنے موضوع

پر ایک گراں قدر کوشش ہے۔ اس میں ایک عمدہ ترتیب سے "بیٹی" "بیوی" "ماں" اور "وارثہ" کی مختلف حیثیتوں سے عورت کے متعلق اسلامی احکام و ہدایات پیش کیے گیے ہیں اور اس سلسلے میں قرآن و حدیث سے بہ کثرت استدلال کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ مصنف نے وقت کے ایک نازک مسئلے پر اسلام کی تعلیمات کا وسیع و عمیق مطالعہ کیا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایک صحیح نقطۂ نظر سے مسئلے کا حل دریافت کرنے کی سعی کی ہے۔ اس معاملے میں ان کی سلیم الطبعی اور بصیرت ان ماہرینِ قانون اور صحافیوں کے لیے قابلِ رشک ہے جو آئے دن بے جانے بوجھے اور بے سوچے سمجھے اپنی ناقص معلومات کا مظاہرہ بڑے طمطراق سے کرتے رہتے ہیں۔ جناب مالک رام نے بہت ہی موزوں طور سے عورت کی ہستی پر غور و فکر اسے مجرّد عورت تصور کر کے نہیں کیا ہے، جس طرح مغربی اور مغرب زدہ علماء و مفکرین عام طور پر کرتے نظر آتے ہیں، اور ان کی روش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عورت کا اپنا تشخص تو ختم ہو جاتا ہے، مگر آزادی و برابری اور انفرادیت و امتیاز کے نعروں کے شور میں اس کے متعلق مرد کے تصورات بہت ہی غیر فطری طریقے سے اس پر حاوی ہو جاتے ہیں۔

اس نا معقول روش کے برخلاف، جناب مالک رام اسلام کے حوالے سے عورت کی شخصیت کا جائزہ اس کے حقیقی رشتوں کی بنیاد پر لیتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ انسانی سماج میں عورت کا مقام اس کے ذاتی و خاندانی تعلقات سے متعین ہوتا ہے، نہ کہ سماج اور خاندان سے الگ ہو کر کسی خلا یا ذات کے تہاں خانے میں معلق ہو کر۔ اپنے قایم کیے ہوئے عنوانات پر مباحث میں مصنف نے جس باریک بینی کا ثبوت دیا ہے اس کا اندازہ مختلف ابواب کی ذیلی سرخیوں سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر سب سے طویل باب "بیوی" کی چھتیس [۳۶] مستقل سرخیوں میں سے صرف چند یہ ہیں:

> پہلا مقصدِ نکاح: محبت: دوسرا مقصدِ نکاح: بقائے نسل۔ فحش اور زنا۔ لعان۔ تیسرا مقصدِ نکاح: انسدادِ فسق۔ محرّماتِ نکاح۔ تعددِ ازواج۔ ولایتِ نکاح۔ عورت کے حقوق۔ اعلانِ نکاح۔ مہر۔ اہلی زندگی۔ نان و نفقہ۔ تربیتِ اولاد۔ اختلاف کا علاج۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کی حیثیت سے عورت کے جو حقوق و فرائض مرد کے مقابلے میں اس کے لیے مخصوص ہیں ان پر مصنف نے شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے اور ایک ایک جز کو لے کر اس کے متعلق اسلام کی تعلیم پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ ایک حکیمانہ، مرتب و منظم اور صریح و واضح اندازِ بحث ہے۔ دوسرا اہم باب عورت بحیثیت "ماں" ہے، جس میں ایک شادی شدہ

عورت کے باقی ماندہ مسائل کا تجزیہ اور ان کے حل کی تشریح مندرجہ ذیل سرخیوں کے تحت کی گئی ہے طلاق۔ عدتِ طلاق۔ عدتِ بیوہ۔ حاملہ مطلقہ۔ مُرضِعہ مطلقہ۔ عدت کے اغراض۔
دوطلاق۔ طلاق کی قسمیں۔ حلالہ۔ طلاق اور مہر۔ خُلع۔ خلع پر پابندیاں۔ خلع کا قانون۔

ان مباحث میں بالعموم جناب مالک رام کس طرح صحیح اسلامی تعلیمات مدلّل طریقے سے پیش کرتے ہیں اس کا ایک نمونہ حال فی الحال نفقۂ مطلقہ پر چلنے والی بحث کے سلسلے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے، حالاں کہ یہ کتاب سال ہا سال قبل ۱۹۵۰ء میں تحریر کی گئی تھی اور اس کی دوسری اشاعت بھی جو بروقت میرے سامنے ہے ۱۹۷۷ء میں منظر عام پر آئی تھی۔ باب "ماں" میں "دوطلاق" کے عنوان سے فرماتے ہیں:

"اگر تین طلاقیں مکمل ہو جائیں تو اس کے بعد نہ عورت ہی اس خاوند کے گھر میں رہ سکتی ہے اور نہ طلاق دینے والے خاوند پر اس کا نفقہ ہی واجب ہے۔ کیونکہ پہلی دو طلاقوں کی صورت میں جب خاوند کو حکم دیا تھا کہ "عورت کو گھر سے نہ نکالو اور اس کے نان نفقے کا انتظام کرو" تو اس سے مقصود یہ تھا کہ ممکن ہے، عدت کے دوران میں، ان دونوں میں مفاہمت ہو جائے اور وہ رجوع کر لیں۔ لیکن چونکہ تیسری دفعہ طلاق دے دینے کی صورت میں وہ رجوع کر ہی نہیں سکتے، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ اب عورت کو پہلے شوہر کے گھر میں بند رکھا جائے۔" (ص ۱۶۲)

اسلام میں پردے کے موضوع پر بھی جناب مالک رام نے ایسا ہی بصیرت افروز تبصرہ کیا ہے۔ باب "بیٹی" میں "بیرونِ خانہ زندگی اور پردہ" کے زیرِ عنوان وہ کہتے ہیں:

"ان سب سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ شارع علیہ السلام نے منہ کا پوشیدہ کرنا پردے کے حکم میں شامل قرار دیا ہے۔ لیکن اس سے پہلے جو عام حکم "اِلّا ما ظہر منہا" دیا جا چکا ہے وہ یہاں بھی نافذ ہوگا، یعنی عورتیں اپنی آرائش کو ظاہر نہ کرتی ہوئی عام طور پر چہرہ پوشیدہ رکھیں گی۔ ہاں اگر اس کے باوجود ضرورت سے منہ یا ہاتھ وغیرہ کھولنا پڑیں، یا وہ اضطراراً ننگے ہو جائیں، تو اس میں مضائقہ نہیں۔ (ص ۲۱۳)

زیرِ نظر کتاب میں بعض افکار ایسے بھی ہیں جو نزاعی قسم کے ہیں اور متعدد علماء کے نزدیک قابلِ قبول نہیں۔ ان افکار میں مصنف نے زیادہ تر قیاس آرائی سے کام لیا ہے اور قرآن کی بعض آیات کے متن پر وہ کافی غور و فکر نہیں کر سکے ہیں۔ مثال کے طور پر "خلقکم من نفسٍ واحدۃٍ

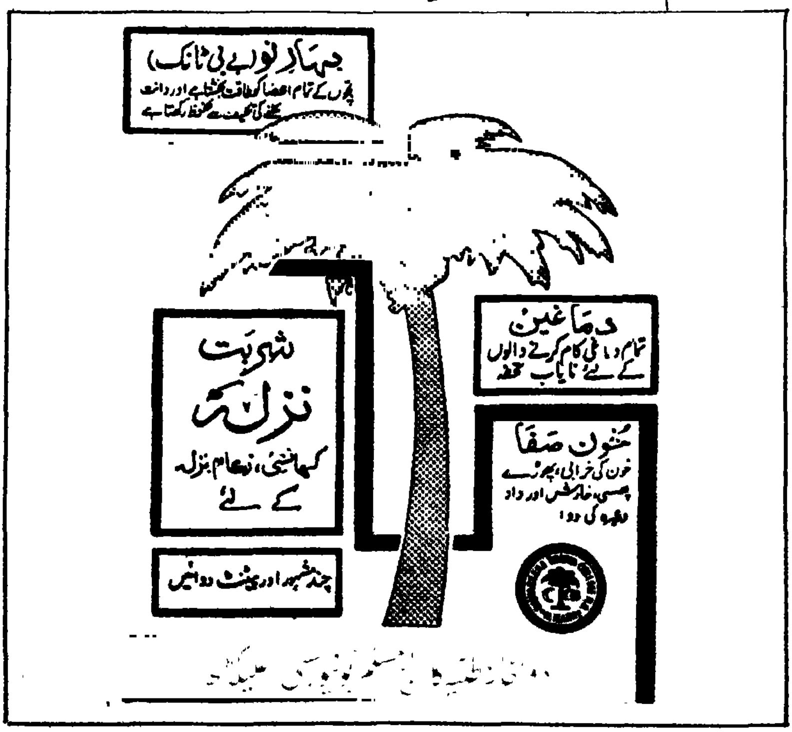
وَّخلق منها زوجها" (ص۵۵) پر بحث کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ" اس آیت سے کسی طرح یہ معنی نہیں نکلتے کہ حوا، حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی تھیں" (ص۵۵)۔ آیت کا لفظی ترجمہ یوں ہے جسے خود مصنف نے اختیار کیا ہے: "تم سب کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بھی پیدا کیا"۔ سوال یہ ہے کہ یہ "ایک ہی نفس" کون ہے اور کیا "اسی سے اس کا جوڑا" کی ضمیر اس "ایک ہی نفس" کی طرف راجع نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ نفس آدم کے سوا کوئی اور نہیں۔ تب آدم کے نفس یعنی اس کی ذات سے ہی اس کے جوڑے یعنی حوا کا پیدا کیا جانا واضح ہو جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کا مطلب فقط حوا کا آدم کا ہم جنس ہونا ہے نہ کہ اس کے اندر سے پیدا ہونا، تو اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ دونوں مفاہیم ممکن ہیں اور کسی ایک پر اصرار صحیح نہیں۔

باب "بیوی" میں "تعدد ازواج" کی سرخی کے تحت ایک آیت پیش کر کے "مَاطَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ" کا ترجمہ "دوسری عورتوں میں سے جو تمہیں پسند آئیں" کیا گیا ہے (ص۵۸)۔ یہاں لفظ "دوسری" غیر ضروری ہے اور اس سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ یتیم لڑکیوں کی ماؤں سے نکاح نہیں کیا جا سکتا، حالاں کہ شانِ نزول کے اعتبار سے خاص کر انہی کے ساتھ عقد کا مشورہ دیا گیا ہے، تاکہ یتیموں کی مناسب پرورش کا انتظام ہو سکے، گرچہ حکم تمام قابلِ شادی عورتوں کے لیے عام ہے۔

اسی باب میں "فحش اور زنا" کے عنوان سے دو آیتیں صفحات ۶۴، ۶۵ پر درج کرنے کے بعد "اَلّاتی" اور "اَلّذان" کے اسمائے اشارہ کے حوالے سے بحث کر کے دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ پہلی صورت عورتوں کے لیے ہے اور دوسری مردوں کے لیے۔ یہ غلط ہے۔ "الذی" کا اسم اشارہ قرآن میں بے شمار مواقع پر مرد و عورت دونوں کے لیے عمومی طور سے استعمال کیا گیا ہے اور جب تک کوئی واضح قرینہ آیت کے اندر موجود نہ ہو اس اسم اشارہ کا استعمال عام ہوتا ہی ہے۔ یہاں بھی یہی بات ہے۔ یہ تثنیہ کا صیغہ ہے اور معاملہ غلط و ناجائز جنسی تعلق کا ہے، جس کی سزا بیان کی جا رہی ہے۔ یہ صریحاً زنا کا مسئلہ ہے، نہ کہ لواطت کا۔ لہٰذا اس میں فریقین مرد و عورت ہوں گے، نہ کہ دو مرد، جیسا مصنف نے ترجمہ کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سورۂ نور کے حوالے سے زنا کی سزا پر مصنف کی ساری بحث عدم واقفیت پر مبنی ہے۔ دوسری حرام کی ہوئی چیزوں، مثلاً شراب و سود، کی طرح زنا کی سزا کا حکم بھی بہ تدریج نازل ہوا۔ یہ حقیقت قرآن کے تحقیقی مطالعے سے واضح ہوتی ہے، جس میں شانِ نزول اور سیاق و سباق کا علم شامل ہے۔

اس کے علاوہ متعلقہ صحیح احادیث کی واقفیت بھی ضروری ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض قاصد نہیں، باضابطہ شارع تھے اور قانونِ اسلامی کے سرچشموں میں بنیادی حیثیت اللہ کی کتاب کے ساتھ ساتھ رسولؐ کی سنت بھی ہے۔ اس تناظر میں زنا کے متعلق اسلام کے تعزیری قوانین سے جو کچھ بہ تحقیق معلوم ہوتا ہے وہ جناب مالک رام کے نتائجِ بحث سے مختلف ہے۔

بہرکیف، مجموعی و عمومی طور پر جناب مالک رام کا مطالعۂ اسلام قابلِ قدر اور بعض خامیوں کے باوجود لائقِ اعتبار ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں بڑی کاوشیں کی ہیں اور خلوص و بصیرت کے ساتھ متعدد اہم مسائل و موضوعات پر اسلام کے احکام و تعلیمات واضح کیے ہیں۔ یقیناً یہ ایک علمی کارنامہ ہے اور اس کی تحسین ضروری ہے۔ ادب کے ایک محقق ہونے کے ساتھ ساتھ جناب مالک رام نے دینیات سے جو اعتنا کیا ہے وہ ان کی دانش وری کی دلیل ہے اور اس جہت سے موصوف اردو ادب کے معدودے چند ان دانش وروں میں ایک ہیں جو بہ یک وقت ادب اور علم دونوں کا ذوق و شعور رکھتے ہیں۔



فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ اول تا چہارم - جنوری تا دسمبر ۱۹۸۷ء

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۶ شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۷ء

Accession